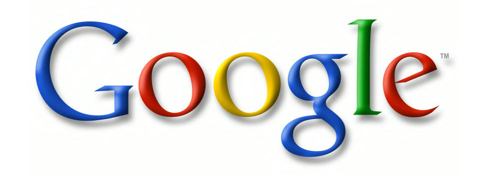
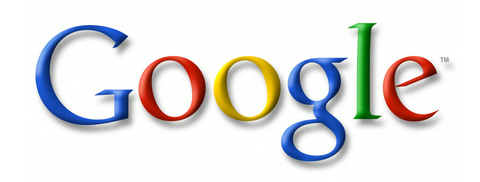
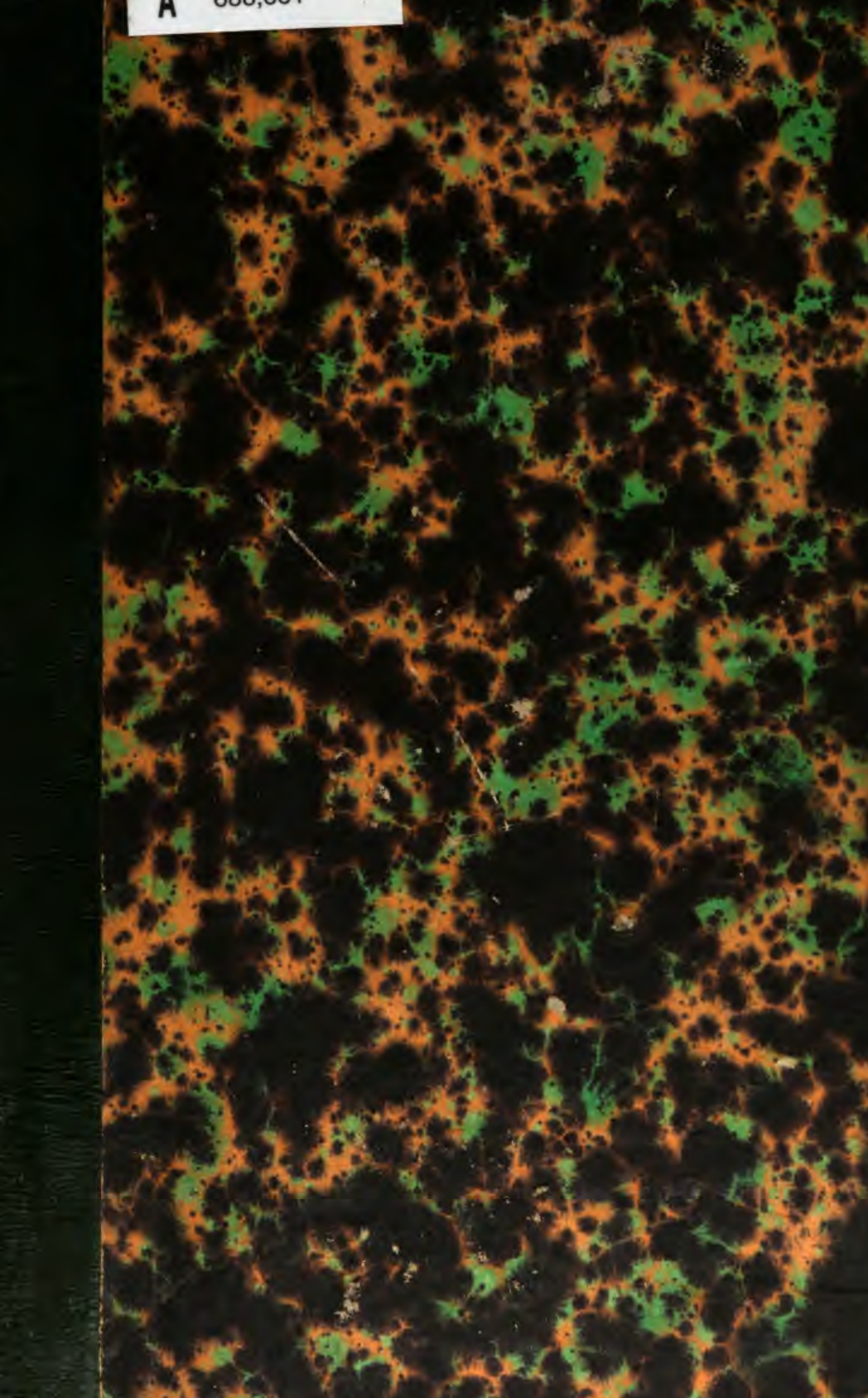
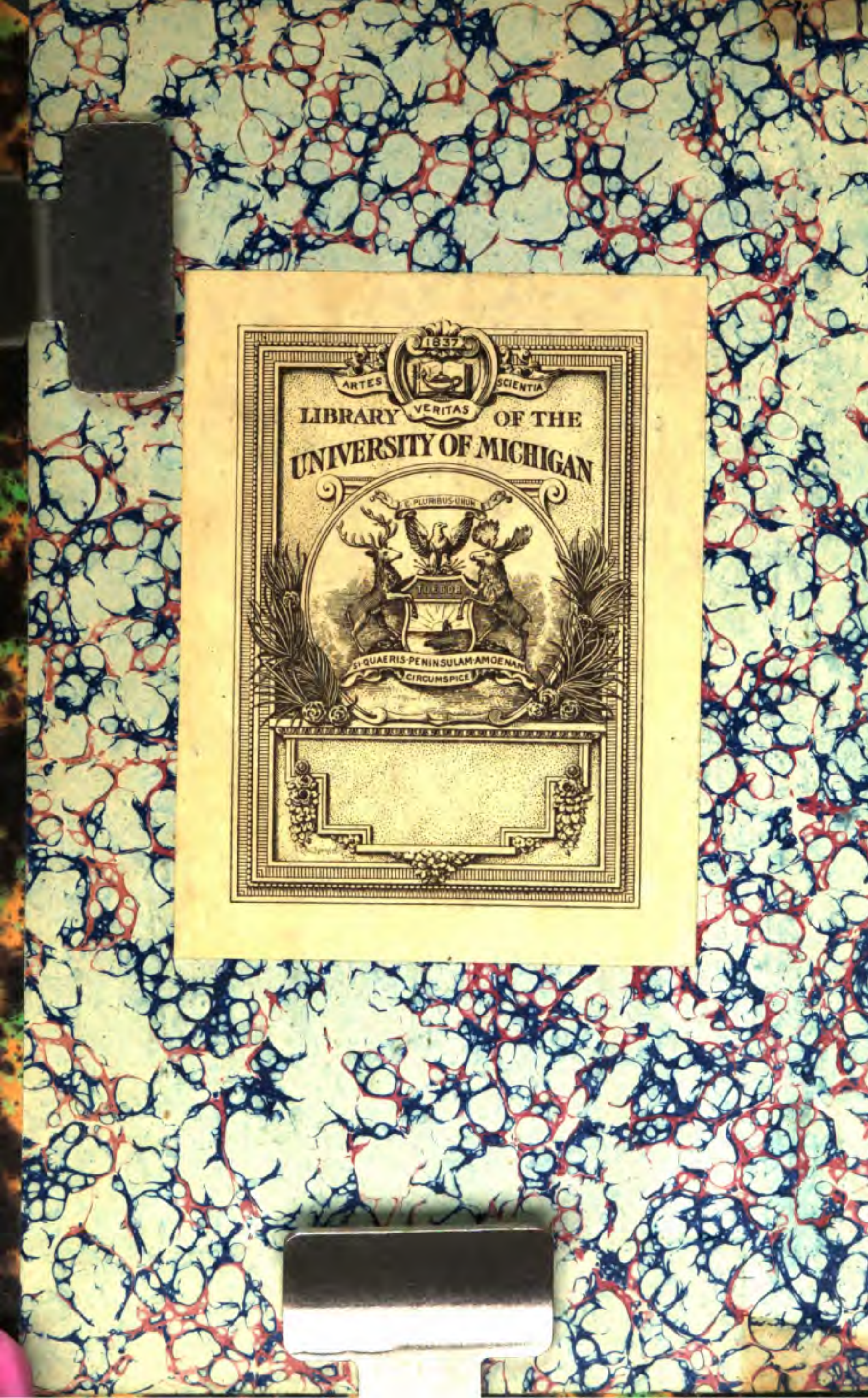
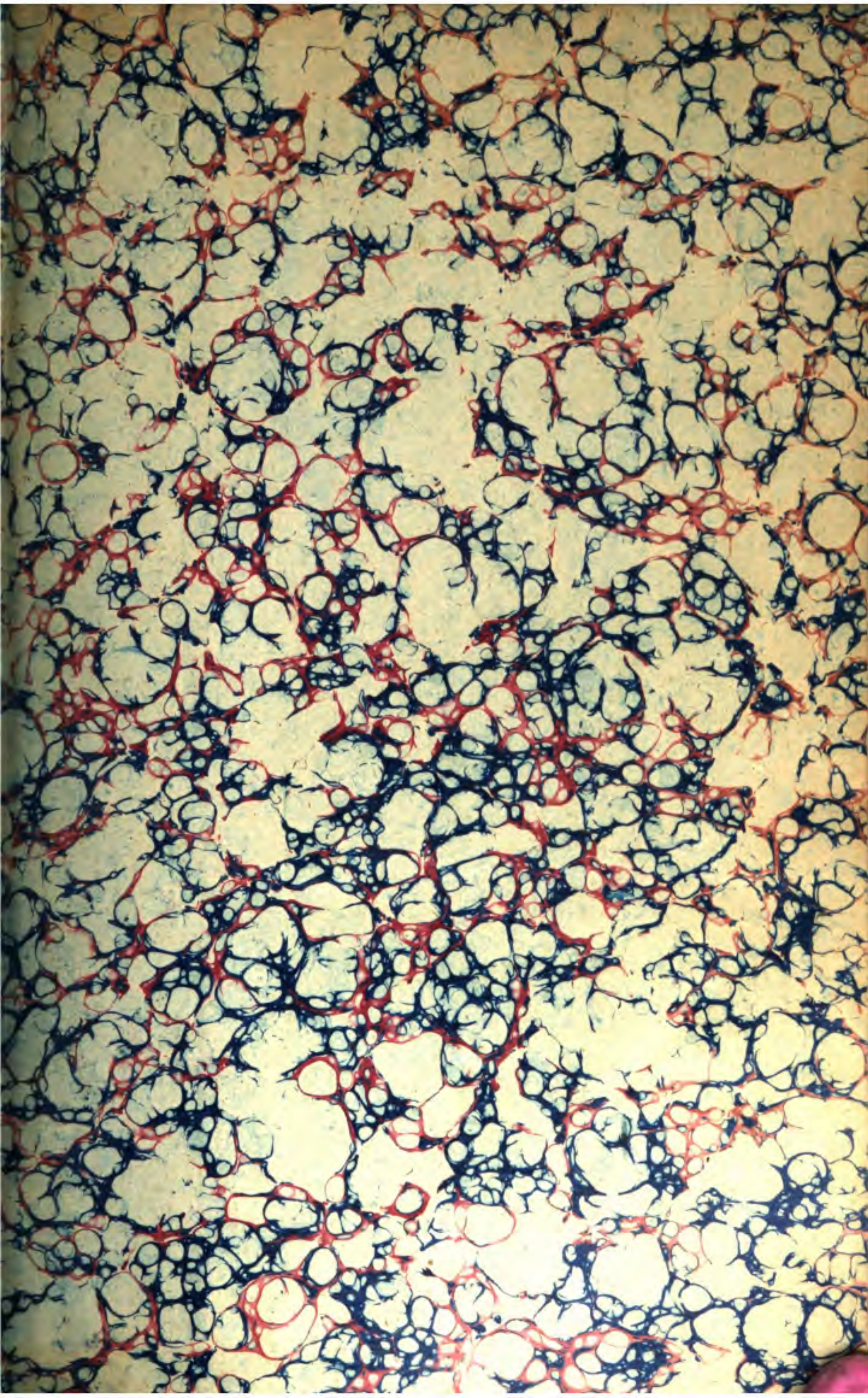

Google




A


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



COURS

DE

PSYCHOLOGIE.

Imprimerie de P. BAUDOUIN, rue Mignon, n° 2.

COURS

DE

PSYCHOLOGIE,

Fait à Paris

SOUS LES AUSPICES DU GOUVERNEMENT ;

PAR H. AHRENS,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES.

PREMIER VOLUME,

Contenant l'Anthropologie générale.

J. A. M.

PARIS,

J.-A. MERKLEIN, LIBRAIRE,

Rue des Beaux-Arts, 11.

1836.

PREFACE.

L'OUVRAGE que je livre ici au public philosophique, est le fruit d'un cours dont M. Guizot, ministre de l'instruction publique, m'avait chargé dans le mois de février 1834, sur la proposition que M. Cousin, dans sa sollicitude pour les études philosophiques, lui en avait faite de son propre mouvement. Le sentiment de reconnaissance dont je suis pénétré, me fait un devoir, au jour de la publication de ce cours, d'adresser mes remercîmens publics à ces deux savans éminens, qui ont bien voulu encourager les premiers travaux d'un jeune homme qui, ne consultant que son zèle et son amour

ardent pour la philosophie, hasardait, dans une langue étrangère qu'il ne connaissait que depuis peu d'années, l'exposition d'une doctrine philosophique qui présentait beaucoup de difficultés, mais dont il attendait quelques bons résultats pour le progrès de la philosophie en France.

Le but que je me suis proposé dans ce cours, est de faire connaître en France, d'une manière méthodique, les résultats principaux auxquels la philosophie est arrivée en Allemagne sur les questions qui sont l'objet de ces leçons. Cependant mon intention n'était pas de me faire ici l'historien des différens systèmes que l'Allemagne a vu naître dans les derniers temps; c'est une tâche que je me suis réservée pour un ouvrage spécial. C'est en remarquant la grande divergence qui existe encore sur les premiers élémens entre la philosophie de la France et celle de l'Allemagne, que je formai le projet d'opérer une transition entre la science philosophique de ces deux pays, en traitant méthodiquement les matières qui

sont la base de toutes les recherches philosophiques. Par une étude attentive des ouvrages philosophiques français, j'avais tâché de saisir et de m'approprier, avec sa clartéet sa précision, la méthode analytique qui a été suivie depuis plusieurs siècles avec une telle constance, qu'elle paraît être devenue un élément constitutif du génie français. L'Allemagne, au contraire, ayant adopté, depuis Leibnitz et Wolf, presque exclusivement la méthode opposée, synthétique et métaphysique, éminemment propre à exprimer des idées générales et à représenter l'unité qui lie toutes les parties d'un système, il me paraît contraire aux lois du développement intellectuel de supposer que les systèmes philosophiques de l'Allemagne, ou les résultats auxquels ils étaient parvenus, pussent être exposés à la France dans la forme dont le génie allemand les avait revêtus. Une telle exposition offrirait tout au plus une sorte de fantasmagorie intellectuelle, qui plairait peut-être pour quelque temps, à cause des aperçus inattendus et des vues souvent grandes, qui

dominent tout un ensemble de faits, mais dont on se détournerait bientôt, si on voulait la faire valoir comme vérité. D'un autre côté, l'état auquel la philosophie en France a été réduite par la pure analyse psychologique est tellement borné, que le but même de la philosophie paraît être à peine soupçonné. On a fait l'analyse pour elle-même, on a plus ou moins simplifié, combiné l'une avec l'autre les différentes facultés de l'ame, mais là ne se borne pas la philosophie; il ne faut pas seulement connaître l'instrument avec lequel on veut opérer, il s'agit de déterminer l'œuvre qui doit être exécutée, et le plan d'après lequel elle doit être accomplie; il fallait donc employer les facultés qu'on avait analysées à la recherche du but que l'homme doit se proposer dans sa vie; il fallait l'assurer dans la conviction des vérités qui doivent diriger ses actions. A cette fin, il importait de déterminer les rapports de l'homme avec le monde qui l'entoure, avec l'être suprême, avec la nature et avec ses semblables; il fallait donc acquérir une con-

naissance de ces êtres, pour bien pénétrer dans leurs rapports; mais c'est cette connaissance, cet ensemble d'idées générales sur le monde, sur l'homme et sa destination, qui a presque entièrement échappé à l'investigation de la philosophie française. Mais, comme il est impossible pour l'homme de vivre en être raisonnable sans une opinion arrêtée sur ces graves sujets, et comme la philosophie ne la donnait pas, il était impossible qu'elle se tînt à la hauteur de l'esprit public, et des idées que le progrès de la vie développe nécessairement; car au lieu de former l'opinion générale, de lui tracer la vraie route à suivre, elle s'occupait de questions subordonnées, qui ne pouvaient exercer aucune influence sur la vie. La vie intellectuelle et morale du peuple manquait ainsi d'une direction basée sur l'intelligence du vrai bien, qui doit être le but de la vie, et il est facile de voir qu'une anarchie morale devait en être la suite inévitable. Il me paraît incontestable que l'oubli de sa fin, dans lequel la philosophie en France est

tombée depuis long-temps, par la culture de l'analyse pure, est une des principales causes de ce désordre dans les idées, qui arrête en France le développement régulier de ses institutions. Toute conviction paraît avoir disparu, on se jette facilement dans des voies opposées, on pousse une opinion étroite dans des conséquences extrêmes en méconnaissant les limites, qu'y apportent d'autres idées, qui ont aussi droit de se développer dans la vie; le tout, parce qu'il n'y a pas eu de science à la clarté de laquelle de véritables convictions aient pu se former sur le but de la vie humaine. Qu'on jette un regard sur l'Allemagne; certes, il y a une grande divergence dans les opinions; beaucoup de systèmes se disputent la palme de la vérité, mais ils agitent au moins les grands problèmes de l'humanité, et si les solutions qu'ils donnent sont souvent plutôt des énoncés dogmatiques que des conséquences rigoureuses d'idées bien établies, ils produisent cependant, dans les esprits, une conviction plus ou moins raisonnée, et présentent au

moins un côté de vérité qui préserve l'homme d'un doute complet. C'est de cette manière que les systèmes philosophiques, en s'emparant de toutes les doctrines qui intéressent la vie intellectuelle et sociale, de la théorie de l'éducation en particulier, répandent sur toutes les classes de la société un fond d'idées qui forment la base d'une conviction, et qui se rattachent toujours plus ou moins directement au but général de l'humanité. Si les systèmes de philosophie en Allemagne fondent des croyances, c'est qu'ils offrent quelque chose à croire, qu'ils présentent un ensemble d'idées arrêtées sur les questions auxquelles la raison de l'homme cherche une solution. La philosophie en France, après avoir abandonné la route que Socrate avait ouverte, et après avoir passé par toutes les conséquences que le système de Locke renfermait, paraît avoir perdu la conscience des recherches transcendantes et métaphysiques, auxquelles la psychologie doit pourtant aboutir, mais qu'elle n'atteindra jamais tant qu'elle s'occupera

exclusivement de l'analyse pure des facultés, tant qu'elle ne se posera pas les problèmes dont elle doit acquérir une solution d'une manière méthodique, en s'élevant successivement d'un ordre d'idées à un ordre plus général, jusqu'à ce qu'elle arrive à un principe commun pour toutes les recherches.

C'est cet état de la philosophie en France qu'il faut changer succesivement, non pas en rejetant entièrement la méthode employée jusqu'ici, mais en la développant et en ne l'appliquant pas seulement aux recherches sur les facultés, mais à toutes les questions susceptibles d'une analyse et en la faisant en dernier lieu aboutir à la synthèse avec laquelle elle doit marcher conjointement. C'est à cette transformation de la philosophie que j'ai voulu coopérer par ce cours, en me servant de la méthode qui a été jusqu'ici adoptée dans la psychologie, mais en agrandissant la sphère de son application, et en ayant constamment en vue le but, c'est-à-dire le principe même de la philosophie, avec la conception duquel

commence un autre ordre d'idées, et une autre méthode : la métaphysique avec la méthode déductive et synthétique. La métaphysique a disparu en France avec le système de Descartes; il faut peut-être de longs efforts pour en réveiller l'idée et le goût, mais elle est l'élément fondamental de toute philosophie. Avec elle, la philosophie en France a abandonné sa haute position, ce centre intellectuel où se forment toutes les idées et toutes les convictions, d'où partent toutes les impulsions qui sont données à la vie. Dépourvue de cette unité, la philosophie s'est jetée dans des directions extravagantes, et en descendant rapidement des hauteurs intellectuelles dans les régions inférieures, où des vues larges ne sont plus possibles, elle s'est épuisée dans un grand nombre d'essais, mais qui tous se renfermaient dans la sphère bornée des faits immédiats et matériels. C'est cette direction qui doit être abandonnée; il faut remonter graduellement aux régions plus élevées de l'esprit, où la métaphysique a sa source pour y

puiser les principes qui fécondent tout le domaine de la philosophie.

En me proposant la tâche d'indiquer, par les recherches psychologiques, une marche ascendante vers la métaphysique, j'ai été heureux de pouvoir suivre les travaux d'un philosophe qui, en Allemagne, avait depuis long-temps signalé la nécessité d'une marche analytique préparatoire dans la philosophie, par laquelle l'esprit pût être conduit progressivement à l'intelligence du premier principe, c'est-à-dire à la notion de l'être suprême, qui est la base de toute métaphysique. Cette idée transcendante de Dieu, ou de l'être absolu, avait été placée à la tête des systèmes les plus importans, comme première hypothèse sur laquelle tout l'édifice philosophique devait être construit. C'est ainsi que Schelling, Hegel, et leurs nombreux partisans, avaient procédé. Krause, dont je parle ici, signalait dès le commencement les grands inconvéniens et les fâcheux résultats qu'une telle méthode, qui reposait sur une hypothèse, devait avoir; et sans se laisser

égarer par le succès temporaire que les systèmes de Schelling et de Hegel obtinrent, il travailla dans le silence à la réforme qu'il avait indiquée comme nécessaire. C'est en 1828 que Krause fit paraître la première esquisse de sa propre doctrine dans ses « *Leçons sur le Système de la Philosophie ;* » il y fixa avec précision la marche analytique progressive, que l'esprit doit suivre pour arriver à l'intelligence certaine du premier principe métaphysique, qui ouvre ensuite un nouvel ordre de recherches, dont l'ouvrage indiqué contenait également un résumé succinct, présenté dans une rigueur méthodique que n'ont pas même atteinte les traités classiques dans ce genre, tel que l'Ethique de Spinoza. La mort, qui a enlevé Krause il y a quelques années, ne lui a pas permis de continuer la publication de ses travaux mûris dans une recherche silencieuse de plus de vingt-cinq ans, mais ses amis et ses disciples, au nombre desquels je tiens à honneur d'être compté, poursuivent avec activité une publication que leur maître

a confié à leur zèle (1). L'impulsion qui a été donnée par Krause commence à se faire sentir; le cri de réforme devient de plus en plus général; on ne veut plus prendre le point de départ dans une hypothèse métaphysique, on demande une préparation de l'esprit par une analyse préliminaire, et déjà plusieurs essais ont été tentés par d'autres, pour opérer la réforme qu'on réclame de toutes parts. De cette manière, il est arrivé que la France et l'Allemagne sentent un même besoin, quoique dans un but différent; l'une, pour arriver par une analyse progressive à la métaphysique, qu'elle a entièrement à créer; l'autre, pour asseoir

(1) Les ouvrages posthumes publiés jusqu'à ce jour, sont : 1° Leçons sur la Logique analytique et l'Encyclopédie de la philosophie (Vorlesungen, etc.); 2° la Philosophie de la religion, premier volume; 3° Leçons sur la philosophie de l'histoire; et, parmi les ouvrages mathématiques qui contiennent de nouvelles théories basées sur les principes de sa philosophie, le traité latin intitulé : *Novæ theoriæ linearum curvarum originariæ et verè scientificæ specimina quinque prima*. Voy., sur cet ouvrage, la note p. 129 de ce cours.

sur un fondement psychologique, les principes métaphysiques, qui jusqu'ici avaient été admis hypothétiquement; et c'est cette identité de direction entre les deux pays qui m'a permis de m'appuyer pour les principes généraux, sur les travaux analytiques de Krause, afin d'atteindre le but que je me suis proposé dans ce cours.

J'ai donné à ce cours le titre de psychologie, parce que c'est de cette science que les recherches contenues dans ces leçons se rapprochent le plus, et qu'il n'y avait pas d'autre nom usité en France qui exprimât parfaitement ma pensée. Mais, d'après ce que je viens de dire, on remarque facilement qu'il y a une grande différence entre la doctrine exposée ici et ce qu'on a appelé jusqu'à présent psychologie. Mon but principal n'était pas de développer une doctrine sur les facultés de l'ame, j'ai voulu atteindre, par une analyse progressive des différens ordres d'idées, qui, par l'exercice des facultés correspondantes sont aperçus par l'esprit, aux vérités fondamentales, de

la philosophie qui exercent une grande influence sur la vie morale. La marche que j'ai suivie dans ce but a été exposée succinctement à la fin de la première leçon à laquelle je renvoie pour connaître le plan entier que j'ai adopté dans ce travail. Cependant ce plan a subi plusieurs changemens, surtout par rapport aux matières traitées dans ce premier volume. Mon intention avait été d'abord de faire précéder les recherches psychologiques, seulement de quelques considérations générales sur l'homme, sur sa nature physique et spirituelle, d'établir ensuite la distinction qui existe entre l'esprit et le corps et d'entrer alors dans les recherches spéciales de la psychologie, en me réservant toutefois de revenir à la fin sur quelques phénomènes fondés sur les rapports du corps et de l'esprit. Telle est aussi la marche que j'ai suivie dans mes leçons publiques; cependant, il est évident que la question des rapports de l'esprit et du corps et des faits qui en résultent, se lie intimement à la manière dont on établit leur distinc-

tion, et si je réservais cette question pour la fin, ce n'était que dans le but de la faire mieux comprendre de mes auditeurs, après l'exposition complète de la théorie de l'esprit. Mais, en me livrant à la révision des leçons pour leur publication, je sentis la nécessité de donner un plus grand développement à la première partie, afin d'établir d'une manière méthodique la doctrine générale sur l'homme et ses rapports physiques et moraux, doctrine qui soulève tant de questions, qui a provoqué tant de théories et qui est décisive pour la manière dont on doit considérer analytiquement la vie humaine. Il convenait donc mieux de traiter toutes ces questions ensemble, de faire suivre immédiatement le problème de la distinction du corps et de l'esprit des recherches sur tous les rapports, soit constans ou périodiques, normaux ou anormaux qui sont fondés sur l'union de leur vie. Mais c'est dans ces recherches que la question du matérialisme et du spiritualisme se présentait sous toutes les formes, revenait dans

toutes les questions particulières; de manière qu'il était d'une grande importance de la traiter une fois à fond en la ramenant aux premiers principes qu'elle présuppose et qu'on a, surtout en France, entièrement négligé de considérer. Peut-on réellement discuter sur la solidité du matérialisme, quand on n'examine pas le principe de matérialité même dont on fait si inconsidérement la base de toute la théorie sur la nature et sur le corps humain sans réfléchir aux grandes difficultés qu'on se crée ainsi, dès l'abord, pour l'explication de l'union et des rapports de l'esprit et du corps? Pour éviter une manière de procéder aussi vicieuse, j'ai dû commencer par établir les principes généraux sur la nature, que la philosophie, d'accord avec l'expérience, reconnaît comme seuls vrais, et en m'appuyant sur les travaux modernes que des philosophes et des physiciens distingués ont fait sur cet objet en Allemagne, j'ai fait voir que la théorie dynamique, contraire à la doctrine atomistique et moléculaire est seule fondée dans l'expérience,

théorie qui, en changeant entièrement la conception de la matière, détruit la plupart des opinions physiologistes sur la vie corporelle, et décide de la manière dont le problème des rapports de l'esprit et du corps doit être résolu. Pour comprendre et juger les doctrines particulières que j'ai exposées sur ces différens rapports, il faut donc avoir lu avec attention la première partie dans laquelle j'ai développé la théorie de la nature de l'homme en général, et de la distinction qui existe entre l'esprit et le corps. Je crois avoir développé tous les principes fondamentaux de cette matière avec plus de rigueur qu'on ne l'a encore fait, et avoir donné aux questions particulières une solution, qui, en expliquant tous les phénomènes principaux, se rattache avec simplicité aux premières données de la théorie générale. De cette manière, les considérations générales sur l'homme et ses rapports physiques et moraux sont devenues un traité d'anthropologie générale, qui, à l'exception de quelques recherches subordonnées, comme celles qui

regardent les tempéramens, etc., renferme toutes les questions fondamentales, objets ordinaires de cette science; c'est pourquoi je publie ce premier volume sous ce titre spécial. Les développemens que j'ai donnés à cette première partie sont devenus aussi la cause d'une différence dans la rédaction. Tandis que les recherches psychologiques ont conservé le caractère des leçons et la vivacité du premier travail entrepris avec ardeur et achevé en moins d'un semestre, la dernière partie de ce volume composée au milieu des continuelles interruptions, que mes nombreuses occupations à l'Université de Bruxelles, où j'ai été appelé, il y a un an, lui ont fait éprouver, a reçu un caractère différent. Mon absence du lieu de l'impression a été de plus la cause d'un grand nombre de fautes, qui, malgré le soin que mes amis, particulièrement M. Bouchitte, professeur à Versailles, ont apporté à la correction, sont restées dans le livre; mais toutes les précautions ont été prises pour préserver de pareilles

incorrections, le second volume qui ne tardera pas à paraître.

Puisse ce premier essai, dans lequel j'ai ouvert une route, où je n'avais aucun guide parmi les auteurs français, être accueilli avec bienveillance et contribuer aux progrès de la philosophie en France, et dans les pays qui ont suivi sa direction philosophique.

Bruxelles, ce 13 septembre 1835.

COURS DE PSYCHOLOGIE.

PREMIÈRE LEÇON.

Messieurs,

En me présentant devant vous pour exposer la psychologie, science qui traite de l'esprit et de l'ame, je dois d'abord adresser mes remercîmens à l'homme d'État illustre placé à la tête de l'Instruction publique, et au philosophe éminent auquel la France est redevable d'un nouveau mouvement dans la philosophie, de m'avoir donné la mission d'ouvrir un Cours spécial sur cette science, qui est la base de toutes les doctrines qui ont pour objet l'homme et ses rapports dans la vie. Mais, étranger en France, où les orages politiques m'ont conduit, je ne saurais méconnaître les difficultés que j'aurai à vaincre pour faire, dans une langue étrangère, l'exposition d'une science philosophique, et je n'aurais pas osé l'entreprendre parmi vous, si je ne comptais pas sur l'indulgence, trait si distinctif du caractère français, persuadé que le désir de faire connaître sur une branche importante de la philosophie des travaux dus à l'activité d'un peuple

voisin, excuserait la raideur de la forme, qu'un étranger saurait difficilement éviter. C'est cette indulgence que je réclame, en vous priant d'avoir égard plutôt à ma bonne volonté et au désir d'entreprendre une œuvre utile, que de considérer la forme, qui devait nécessairement rester imparfaite entre mes mains.

L'objet du Cours est la psychologie, ou la science de l'esprit et de l'ame de l'homme. Cette science est une branche particulière de la philosophie ; il faut donc d'abord considérer la place qu'elle occupe dans l'ensemble des sciences philosophiques, déterminer la portion de vérité générale qu'elle renferme dans son domaine particulier, et constater l'influence qu'elle exerce comme méthode sur toutes les recherches philosophiques. Mais comme la philosophie elle-même n'est pas une science qui fasse abstraction de la vie, comme rien de ce qui concerne l'homme et ses rapports ne lui est étranger, la psychologie doit avoir sa part dans cette influence générale de la philosophie sur la vie humaine; et le second point de notre recherche préliminaire consistera à examiner l'influence particulière que la psychologie exerce sur toute la vie morale de l'homme.

Quelle est, et ceci est le premier point à considérer, la place que la psychologie occupe dans la philosophie? quels sont les problèmes auxquels elle cherche à donner une solution?

La psychologie, comme science de l'esprit et de l'ame de l'homme, cherche à pénétrer dans sa nature intime, à le saisir dans ses différentes fa-

cultés et les différens modes de son activité ; elle le considère dans les divers degrés de développement de sa pensée, de ses sentimens et de sa volonté ; et pour approfondir les rapports par lesquels il est lié avec d'autres objets et d'autres êtres, elle le met en présence de la nature, elle examine la base intérieure de ses rapports moraux avec ses semblables, et de ses rapports religieux avec la Divinité, et elle tire de ces recherches les principes qui doivent guider l'homme dans toutes ses actions. Le domaine de cette science est donc un des plus vastes qu'on puisse concevoir. On pourrait même demander quelle science fut plus vaste et plus élevée que la science de l'esprit de l'homme ; et beaucoup de philosophes distingués l'ont considérée comme la seule du moins dans laquelle l'esprit puisse acquérir une connaissance certaine à l'aide d'une méthode rigoureuse. Mais s'il faut déterminer la philosophie d'après le but qu'elle s'est toujours proposé, et dont elle s'est, en effet, de plus en plus rapprochée, la philosophie n'est pas pure psychologie, elle ne borne pas ses efforts à la recherche de l'esprit humain ; en la déterminant d'après le but qu'elle a toujours poursuivi à travers les grands systèmes de l'antiquité et des temps modernes, elle est la science universelle qui cherche à établir des lois générales pour tous les ordres de l'univers, à assigner à chaque être sa place, et lui donner son explication, à déterminer la position de l'homme dans cet ensemble des êtres qui partagent avec lui le domaine infini de la vie, à s'élever à la fin au-dessus de tout ce

qui est fini, jusqu'à l'idée de l'Être suprême; pour en acquérir la connaissance certaine, et à répandre par cette connaissance une nouvelle lumière sur tous les êtres, sur tous les rapports de la vie, sur la nature, comme sur l'homme et sa destination.

Mais ce but transcendant, universel, cette tendance à embrasser tous les êtres dans la seule question de l'infini et de l'absolu, de hasarder dans cette direction toujours de nouvelles solutions, avec la confiance que la vérité n'échappe pas entièrement à la constance des recherches, comment peuvent-ils être légitimes? à quelle condition peut-on leur reconnaître une valeur scientifique? à quel titre les doctrines qui en sont le résultat peuvent-elles prétendre à être plus que de pures hypothèses, des romans philosophiques auxquels l'imagination peut s'amuser, mais qui ne laissent aucun fonds solide et aucune certitude dans l'esprit? N'est-ce pas à la condition seule qu'elles s'appuient sur une connaissance approfondie de l'esprit lui-même, et que chacune d'elles ait sa racine dans le fond même de l'esprit humain? Or, quand on établit des idées transcendantes, comme en donnent les doctrines métaphysiques, ne suppose-t-on pas à l'esprit les facultés nécessaires pour parvenir à des connaissances d'un ordre si élevé? Il s'agit alors de savoir si ces facultés existent réellement dans l'esprit, et, supposé qu'elles y existent, ne demandent-elles pas une culture longue et méthodique avant qu'on puisse les mettre en exercice? L'homme dominé par les objets extérieurs, et

qui n'a développé d'autre source de connaissances que les sens, comprendra-t-il les idées générales, faciles à saisir pour celui dont l'intelligence est développée? Ne faut-il donc pas, pour conduire l'esprit à l'intelligence des idées supérieures, se placer dans l'esprit lui-même, le saisir dans ses premières fonctions, et l'élever successivement d'un degré de connaissances à un autre; d'éveiller, d'exercer les facultés différentes qui lui sont données pour chaque ordre particulier de notions, et faire croître ainsi l'esprit comme un arbre qui se développe d'abord dans sa racine et sa tige, et se déploie ensuite dans ses branches, en multipliant successivement les organes à l'aide desquels il puisse recevoir et s'assimiler les influences du dehors? Un esprit qui avance de cette manière, s'appuie sur lui-même; il est fort de la puissance qu'il a acquise dans son développement successif; sa marche est assurée, et ses facultés sont autant de leviers et d'instrumens avec lesquels il peut opérer sur tous les ordres de faits et d'idées qui se présentent à son intelligence.

L'esprit doit donc, avant tout, s'occuper de lui-même, s'observer dans ses différentes facultés, et dresser pour ainsi dire l'inventaire de tous ses biens, qu'il peut mettre dans la grande entreprise de la recherche de la vérité.

Ainsi nous voyons que la science de l'esprit est pour la philosophie la science fondamentale, la base intellectuelle sans laquelle toutes les idées, toutes les doctrines flotteraient dans le vague, détachées de la source qui seule peut leur donner

et conserver la vie, et sans laquelle elles succomberaient à la première attaque sérieuse qu'on essaierait contre elle. La science de l'esprit humain peut seule procurer la certitude et la conviction, parce que c'est elle qui conduit l'intelligence, par une méthode rationnelle, d'un degré de connaissance à un autre plus élevé, et, s'il est possible, jusqu'au principe suprême de tout savoir, qui doit être identique avec le principe de toute réalité, Dieu. Quand la recherche analytique s'est élevée à ce principe suprême, alors, il est vrai, commence un autre ordre d'idées et de connaissances, alors commence ce qu'on appelle la partie synthétique, qui donne à toutes ces idées précédemment développées une valeur supérieure, générale, en les élevant de la sphère restreinte de l'esprit, au principe absolu, pour recevoir par lui une application universelle. Mais les idées que l'analyse avait trouvées restent dans toute leur valeur, et la synthèse leur donne seulement une plus haute portée; et, de la clarté et de l'exactitude de l'analyse dépendent la profondeur et la perfection de la synthèse; de plus cette synthèse n'est faite que par des facultés particulières de l'esprit qui ont besoin d'être développées avant qu'on puisse en faire un emploi convenable. Ainsi l'esprit est la source de toute science philosophique, et la science qui s'occupe de lui, de sa nature, de ses facultés, de ses différentes manifestations, est la base et le point de départ de toute recherche ultérieure. Cette vérité a été toujours sentie par les hommes célèbres auxquels nous devons les grandes réformes qui ont

été opérées dans la philosophie. Toujours une nouvelle époque a commencé par une recherche nouvelle sur l'esprit humain. L'époque de Socrate, de Descartes et de Kant sont des époques d'un caractère analogue, distinctes seulement par l'étendue et la profondeur de l'œuvre qui fut entreprise. Dans Socrate se révèle pour la première fois la conscience de la nécessité de commencer toute recherche philosophique par la recherche de l'esprit humain; mais ce philosophe se borne encore à faire sentir la nécessité de cette recherche, sans l'entreprendre lui-même d'une manière systématique. Descartes commence réellement cette recherche, mais la quitte trop tôt pour s'élever dans les régions métaphysiques. Kant l'entreprend de nouveau, et toute son œuvre s'y renferme; il conteste même à l'esprit le droit de s'élever dans des sphères transcendantes. Ses successeurs s'élèvent pourtant à l'aide de ce système, en s'attachant à son côté affirmatif, au point de vue et au principe absolu; toutefois, lorsqu'ils y sont arrivés, ils regardent la recherche de l'esprit et sa marche analytique comme désormais inutiles, se hâtant de construire de nouveaux systèmes, qui imposent, il est vrai, par l'universalité des questions et des idées qu'ils embrassent, mais dont le défaut consiste dans l'absence de la science préparatoire, qui se fait bientôt sentir après que l'illusion du premier moment a disparu. Les idées sur lesquelles ces systèmes reposent n'apparaissent que comme des hypothèses ingénieuses; le besoin de la certitude se manifeste de nouveau, et devient

plus pressant que jamais par l'importance même des problèmes qui ont été soulevés. et qui ne laissent pas de repos à l'esprit qu'il ne leur ait donné une solution scientifique. De cette manière le moment est arrivé où une nouvelle recherche de l'esprit humain devient l'œuvre la plus urgente qu'il faille entreprendre pour le but même d'une construction ultérieure synthétique de l'édifice de la philosophie. Le moment et donc venu où l'analyse tendra et aboutira à la synthèse, qui à son tour doit s'appuyer sur l'analyse, pour que toutes les deux forment enfin une union décisive par laquelle la philosophie s'élancera vers de nouveaux progrès plus rapides et plus étendus. Mais l'analyse faite par la psychologie doit être le point de départ. Sans la psychologie, la philosophie perdrait même son caractère scientifique, ses doctrines se rangeraient parmi la foule des opinions qui, n'ayant aucun fondement assuré dans l'esprit, naissent et disparaissent comme des objets de mode, qui n'ont que le prix imaginaire du moment. La certitude et la force ne peuvent être données à la conviction que par la science, qui rapporte tout à la source de toute connaissance, développe tout par cette même source, qui est l'esprit de l'homme.

Après ces observations, dont on ne saurait contester la vérité, nous allons encore considérer dans ses points généraux l'importance de la psychologie dans toute la vie individuelle et sociale de l'homme. La vie de l'homme est la manifestation successive de sa nature ; cette nature se compose de l'esprit et du corps. Mais le corps ne joue

qu'un rôle subordonné et passif: c'est l'esprit qui agit, qui est le moteur, l'agent principal de la vie; c'est l'esprit qui se développe dans ses idées, ses croyances, ses opinions, ses sentimens, et qui, selon la convenance et le besoin de ses idées nouvelles et de ses sentimens nouveaux, crée et transforme toutes les institutions de la vie; cette vérité n'a pas besoin d'être démontrée. Mais le développement d'un individu, comme celui d'un peuple, peut suivre une fausse route; des opinions, des sentimens qui anéantiraient à la longue la base de toute vie peuvent naître du fréquent exercice et de la supériorité faussement attribuée à certaines facultés qui auraient dû rester à jamais soumises à des facultés plus élevées. Il y a donc une échelle dans les fonctions de l'homme, il y en a qui se rapportent à un ordre de choses plus élevé, et qui, par cette raison, sont en elles-mêmes supérieures: il faut donc d'abord connaître l'ordre dans lequel ces facultés existent dans l'esprit, pour leur assigner la part d'influence qu'elles doivent exercer dans la vie. Les facultés morales doivent avoir la préférence sur celles qui se rapportent aux sens et aux jouissances qu'ils promettent; mais quand on ne montre pas l'existence et la prééminence de ces facultés morales, quand on ne fait pas voir l'influence salutaire qu'elles peuvent exercer dans tous les rapports, comment disposera-t-on l'homme à les cultiver? Et qu'on ne croie pas que ces facultés existent toujours à l'état développé, qu'elles soient assez visibles pour rendre inutile une longue recherche. Dans toutes

les choses, ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé est le plus caché; il est pour ainsi dire retiré de la surface pour être moins exposé à la profanation. La nature supérieure de l'homme ne se révèle pas dans les rapports ordinaires qui sont les plus apparens. Les facultés les plus élevées ne se manifestent que dans une profonde concentration de l'esprit sur soi-même. La plupart des hommes ont à peine un pressentiment de ces facultés supérieures. Distraits par les sens et les objets extérieurs, ils se perdent eux-mêmes dans la foule des accidens qui arrivent dans la vie. Ils mènent presque une vie inférieure à la vie de la plante; car la plante ne reçoit les influences du dehors qu'en les assimilant à sa vie particulière. L'homme n'est souvent dans la vie qu'un atome inerte, déterminé et dominé par les lois d'un mécanisme extérieur. Mais un tel homme, qui ne se connaît pas dans sa source, qui ne pénètre pas dans l'intimité de sa nature, perd sa spontanéité et toute fermeté de caractère; abandonné à la puissance des objets extérieurs, il vit étranger à lui-même; sa vie, à proprement parler, ne vient pas de lui, elle est dirigée par d'autres hommes et par des choses extérieures. Son centre de gravité est hors de lui, une force centrifuge le pousse dans le tourbillon du monde, et ne le laisse jamais arriver au repos. On cherche le bonheur, mais on ne le trouve pas en se fuyant continuellement soi-même. La source du vrai bonheur est dans l'homme lui-même, dans la connaissance et le développement de sa nature intime, qui ne s'obtiennent qu'au prix d'un tra-

vail consciencieux que l'homme doit faire sur son esprit. Dans ce travail, en même temps qu'il y aiguise ses forces, il prend connaissance de tous les biens particuliers qu'il peut mettre dans le fonds commun de la vie sociale.

Ainsi, pour la vie individuelle comme pour la vie sociale, la connaisance approfondie de ses forces et de ses facultés est pour l'homme la première condition d'une activité bien ordonnée.

Mais cette connaissance se montre d'une nécessité encore plus impérieuse quand il s'agit de l'éducation telle qu'elle doit être conçue aujourd'hui. Le but de l'éducation ne peut plus être ce pêle-mêle de connaissances accumulées sans ordre par le maître dans la mémoire de l'enfant; son premier but doit consister à développer et à exercer toutes les facultés de l'enfant, à le mettre successivement dans la possession intelligente de son être, à augmenter l'intensité de ses forces pour qu'il soit capable de les appliquer à tous les objets, à toutes les matières qui se présentent. On a voulu changer l'éducation en changeant seulement les objets de l'enseignement : c'était la pensée de Rousseau et des philantropes d'Allemagne; mais ce n'était pas une réforme qui touchât au fond de la chose. Il fallait avant tout une nouvelle méthode qui ne plongeât pas l'esprit de l'enfant dans une foule de matières, mais le développât d'abord en lui-même, dans ses forces et ses facultés, de telle sorte que chaque objet présenté à son esprit fût moins le but que l'occasion de l'action intellectuelle. Cette nouvelle méthode est la méthode

vraiment psychologique; la première idée en appartient à Pestalozzi; et Fichte, dontla philosophie tout entière est une si profonde psychologie, qui saisit l'esprit dans la source de son activité, et le développe successivement dans ses forces fondamentales, Fichte déclarait avec raison que cette nouvelle méthode, que l'expérience et la philosophie avaient trouvée en même temps dans leurs routes différentes, était le moyen le plus efficace pour améliorer et transformer les mœurs d'une nation entière.

Cette nouvelle méthode est le résultat d'une observation plus profonde de la vie et de l'activité intellectuelle; elle est un résultat de la psychologie, et c'est de cette même science qu'elle recevra son développement et sa perfection.

Ainsi la psychologie doit saisir l'homme depuis sa première enfance, et lui prêter son appui intellectuel pendant toute sa vie.

Mais de même que cette science est le flambeau qui éclaire et qui guide la vie de l'homme individuel, elle est aussi l'explication la plus certaine du développement de l'humanité. L'humanité est un grand homme, un être collectif qui se développe successivement, comme l'homme individuel, par une production ou une application nouvelle de ses forces et facultés, dont les idées nouvelles sont le produit: c'est donc en considérant le développement de cette source de toute vie qu'on trouve les lois psychologiques, qui sont les lois les plus intimes du développement de l'humanité. Et c'est en effet d'après ces lois qu'on a toujours

interprété l'histoire, et la différence qui existait dans les vues psychologiques s'est reproduite dans cette explication. Si les matérialistes du siècle passé considéraient l'humanité comme marchant à la destruction de toute croyance religieuse, c'était en vertu d'une doctrine psychologique qui ne reconnaissait pas à l'homme une faculté supérieure qui l'élevât au-dessus des choses sensibles et lui fît concevoir un ordre invisible et absolu. Ils regardaient ainsi la religion comme une fiction et comme une imposture sans fondement dans l'esprit humain. Au contraire, la science de l'esprit, qui lui reconnaît ces facultés supérieures, doit prétendre qu'elles se développeront de plus en plus.

Ainsi c'est par la psychologie que nous pénétrons dans la nature intime de l'homme et de l'humanité; c'est elle qui révèle l'homme à lui-même, par une révélation permanente, qui ne s'épuise jamais, et que l'homme peut opérer par ses propres forces. Si l'être humain est toujours plus riche que sa manifestation partielle et momentanée, et si, dans chaque homme, il y a un homme idéal qui n'apparaît que successivement, c'est à la science psychologique de mettre en saillie et de développer cet homme supérieur, qui, pour la plupart du temps, reste caché sous le voile que la vie ordinaire jette autour de nous; et quand les hommes témoignent tant de répugnance à s'occuper de la recherche de leur nature intime, c'est presque toujours par une crainte secrète de parvenir à la connaissance de cet homme supérieur,

qui les montrerait à eux-mêmes dans leur état d'humiliation et d'abaissement, et leur imposerait l'obligation d'un perfectionnement dont l'idée les flatte, mais auquel il leur répugne d'atteindre par un travail moral qui est toujours lent et pénible. Nous chercherons à pénétrer dans tous ces rapports de l'homme, à le saisir dans l'intimité de son être. En dehors de l'homme il n'y a plus de terre à découvrir; mais dans l'homme il y a encore de vastes contrées qui ont été à peine abordées.

Mais avant d'entrer dans l'exposition dogmatique de la psychologie, il faut que nous jetions un coup d'œil général sur le développement que les différentes questions soulevées par elle ont reçu dans les divers systèmes philosophiques de l'antiquité et des temps modernes; car la psychologie n'est pas une création nouvelle de ces derniers temps, elle a été cultivée depuis que la philosophie est devenue une science méthodique. Nous nous appuierons donc nécessairement sur les travaux qui ont été faits avant nous; et notre prétention ne saurait être que de continuer cette grande œuvre scientifique dans laquelle tant de philosophes se sont illustrés par de profondes recherches. A la faveur de ce coup d'œil historique que nous jeterons sur les questions importantes de la psychologie, nous dresserons l'inventaire des découvertes qui constituent l'état auquel la psychologie est arrivée dans son développement, pour entrer, avec la connaissance de ce qui est fait, dans l'exécution de notre propre travail. En même temps cet aperçu historique sera une véritable

introduction à notre sujet, et justifiera le point de vue dans lequel nous nous placerons pour notre recherche.

D'abord se présente dans l'antiquité la plus reculée la philosophie des Indous avec ses vastes systèmes, sur lesquels les travaux modernes des orientalistes n'ont guère jeté que les premiers éclairs. Mais quoique ces systèmes de philosophie soient immenses, quoiqu'il n'y ait aucune science qu'ils n'aient abordée et traitée philosophiquement, de sorte que toutes les sciences apparaissant comme des branches d'une science générale qui est la philosophie, il manque pourtant à leur spéculation l'élément fondamental qui consiste dans la méthode.

La *philosophie des Indous*, fondée sur les dogmes de la religion, qu'elle a pour but d'expliquer et de développer, s'identifie aussi dans la forme avec la religion; dogmatique comme elle, et placée entièrement dans le point de vue ontologique et cosmologique, elle ne connaît pas de marche analytique et de sciences psychologiques fondées par l'observation.

Parmi les cinq systèmes principaux des Indous (1), appelés orthodoxes parce qu'ils se fondent sur les livres saints, les *vedas*, le système *Vedanta*, attribué à *Vyasa*, est le plus important pour la

(1) Voyez, pour la conaissance plus détaillée de ces systèmes, l'exposition de Colebrooke dans les deux premiers volumes des *Transactions* de la Société asiatique de Londres, traduite, en partie, en français par M. Pauthier: Essai sur la philosophie des Indous, 1832. Ott. Franck, dans le premier numéro du journal Vjasa 1826. Victor Cousin, cours de philosophie, Histoire, tom. I, 1829.

théologie, la cosmogonie et cosmologie ; le système *Nyaja*, fondé par Gautama et Kanada, se distingue par la métaphysique et la dialectique; le système *Sankhya*, aussi bien celui fondé par Kapila que celui de Patandjali, traite particulièrement, sous le point de vue religieux, de l'esprit et de l'ame et de leurs rapports avec la nature et le corps (1); dans le cinquième système le Ma-

(1) Jusqu'à présent, nous ne possédons de ce système, qui est très important, pour la science de l'esprit, qu'un court exposé en vers remémoratifs, que Lassen a publié en traduction latine avec commentaire dans son *Gymnosophista sive indicæ philosophiæ documenta*, vol. I, fasc. 1. *Isvarachrischnæ*, *Sankhyæ-cariçam tenens. Bonnæ ad Rhenum*, 1832. Il faut convenir, avec Lassen, qu'il n'y a rien de plus concis que cet exposé, fait en 72 vers remémoratifs (carica), qui sont entre eux dans un tel enchaînement didactique qu'on ne saurait transposer aucun vers sans troubler essentiellement l'ordre des idées. La doctrine Sankhya contient des distinctions si fines pour l'esprit et l'ame et leurs rapports avec le corps, que notre langue philosophique est dans un grand embarras pour les rendre dans des termes correspondans. Lassen a traduit le plus fidèlement possible; et en comparant cette traduction avec l'exposition que Colebrooke a donnée de ces vers dans des termes philosophiques plus modernes, on voit que dans des points importans le dernier n'a pas rendu le sens intime. Dans la doctrine Sankhya il y a à distinguer, dans l'homme, le génie (*genius*, *puruscha*, mot qui ne peut pas être traduit par *soul*, âme, comme Colebrooke l'a fait). Le génie est un véritable être dans l'homme, inné en lui à sa naissance; mais lui-même il n'est pas né, il est immortel, il est individuel, et reste individuel après la mort. Le génie cependant n'est pas l'agent de la vie au-dessus de toute chose sensible; il n'est pas touché et impressionné par les sens, il est l'être juge, témoin, modérateur, et qui aide l'homme à s'affranchir des liens et des douleurs sensibles. Le génie n'est pas le principe créateur dans l'homme, c'est la nature (pracriti, procréatrice). La conjonction du génie avec la nature fait l'homme, et par cette union s'opère toute création. De la nature procréatrice vient l'ame (comme je traduis le *mens* de Lassen, parce que ce *mens* (*manas* en indien) exprime pour la plupart le principe intermédiaire

mansa, fondé par *Djaimini*, enseigne l'art logique pour l'interprétation des Vedas. Tous ces systèmes renferment des idées très profondes sur l'esprit et son activité, mais ces idées ne se fondent pas sur l'observation méthodique de l'esprit; elles découlent de la métaphysique générale, et se rapportent encore aux questions métaphysiques sur l'esprit ou sur l'ame, aux questions de l'origine de l'esprit, du but de sa vie dans le corps et au sein de la nature, et surtout à la question de l'union de l'esprit ou de l'ame, individuelle avec l'être infini et absolu dont tout l'univers est la manifestation. La plupart de ces systèmes attribuent à l'esprit des facultés exorbitantes, surtout par rapport à la nature et au corps; l'imagination en particulier est considérée comme la faculté créatrice la plus élevée de l'esprit, comme c'est aussi en jouant avec Maja (l'imagination) que l'Etre suprême a créé l'univers.

La doctrine la plus généralement enseignée dans la philosophie indienne, est la migration des ames, doctrine qui montre que cette philosophie, dans le point de vue d'unité sous lequel elle considère la vie de l'univers, n'est pas encore entrée dans la juste distinction des différens ordres de la

entre le génie et le corps). Le sens primitif de l'ame est la conscience (*sensus sui*) et les autres sens naissent de son application différente aux objets corporels. Un sens qui exerce une action intermédiaire entre les sens et l'ame (*mens*) est l'intellect (*animus*), qui reçoit les perceptions sensibles, transmet à l'ame les notions qui en dérivent, et en même temps communique la volonté de l'ame aux organes du corps. (Vers 27; voy. Commentaire de Lassen.)

vie, et a ignoré la différence essentielle qui sépare l'homme de tous les autres êtres vivans de la nature.

Nous voyons donc que la doctrine sur l'esprit et l'ame dans la philosophie des Indous est plutôt une doctrine religieuse et ontologique, qu'une théorie, qui se fonde sur l'observation immédiate de l'esprit; qu'enfin la psychologie proprement dite n'y existe pas encore.

Quand nous dirigeons nos regards vers la partie occidentale de l'Asie, nous rencontrons un autre peuple qui par ses dispositions intellectuelles est plus porté vers l'observation et la recherche intérieure de l'esprit. C'est le peuple chinois, éminemment psychologique, et tout opposé à la direction transcendante du peuple indien. La doctrine religieuse de Confucius, née de cette tendance du peuple chinois, renferme des vues psychologiques très profondes, et sa morale pure et élevée se fonde sur une connaissance approfondie de l'esprit humain. Mais dans ces deux nations la philosophie n'existe pas encore à l'état libre, elle est liée sous beaucoup de rapports aux dogmes de la religion, et toutes les branches de la philosophie se montrent dans la même dépendance.

Ce n'est que dans la Grèce que la philosophie devient une science libre spéculative et méthodique, affranchie des dogmes religieux et des traditions mythologiques, et c'est ici que nous la voyons parcourir tous les degrés, tous les âges du développement humain depuis l'enfance jusqu'à la plus haute maturité. De même que l'enfance s'occupe

plus des choses extérieures qu'elle peut voir et toucher et ne réfléchit pas encore sur son propre esprit, dont elle a à peine la conscience, de même la première philosophie de la Grèce, celle de l'école ionienne, s'occupe aussi exclusivement de l'observation des choses extérieures, des élémens naturels, et développe ainsi une première philosophie de la nature. Mais la doctrine sur l'esprit et l'ame de l'homme ne pouvait se produire avant que la philosophie s'élevât au-dessus de l'observation extérieure dans la sphère de l'esprit et de ses idées; ce pas décisif fut fait par Pythagore, le fondateur d'une nouvelle école, qui en même temps introduit dans la philosophie grecque un élément oriental qu'elle a conservé dans la doctrine de Platon et dans celle des néoplatoniciens.

Pythagore (né vers 580 avant J.-C.), dont la haute spéculation embrassait tout l'univers, pour comprendre toute vie particulière dans ses rapports avec la vie universelle, considérait et déterminait aussi l'ame sous ce point de vue cosmologique. Ayant le premier conçu le monde comme Κόσμος, c'est-à-dire, comme un tout harmoniquement ordonné, il déterminait l'ame humaine elle-même comme une harmonie particulière, qui réfléchit l'harmonie générale du monde. On sait que Pythagore appelait l'ame un nombre, et il voulait probablement exprimer par là, non point l'être même de l'ame, mais sa constitution intérieure qui est déterminée d'après le nombre et l'harmonie (1).

(1) Claude Mamert, II, 7, Anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. Ritter Geschichte der Philos. I, p. 421.

Pythagore est aussi le premier qui ait distingué dans l'ame plusieurs modes principaux de manifestation, qu'il appelait des parties, μέρη, de l'ame, sans méconnaître pourtant l'unité de son être (1). La véritable doctrine de ce philosophe sur cette distinction intérieure de l'ame ne saurait être facilement dégagée des différentes opinions qu'on lui attribue ainsi qu'à ses disciples; mais dans toutes ces traditions on voit au moins que Pythagore admettait déjà une échelle dans ce que nous appelons aujourd'hui facultés. La raison, le νοῦς est au-dessus de la faculté des passions, le θυμος (2), et c'est cette raison, source de l'ordre et de l'harmonie, qui doit régler et bien diriger les désirs et les passions. Pythagore ou les pythagoriciens nommaient très profondément la vertu une harmonie, et indiquaient par là que le but moral de l'homme devait consister dans le règne de la raison, la partie supérieure et la plus noble, qui, en réglant et en mettant en accord toutes les tendances de l'ame, devait établir la véritable harmonie. Nous voyons ainsi dans la doctrine de Pythagore les premiers commencemens

(1) La distinction principale se trouve indiquée dans Ciceron, Quest. Tusc. IV, 5. « Pythagoras primum, deinde Plato, animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos tunc iræ, tunc cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. » Cicéron parle ici un peu grossièrement d'une *division* de l'ame en deux parties; l'idée de division est contraire à la pensée de Pythagore.

(2) Déjà Archytas et plus tard Platon se servaient au lieu de θυμος, du mot d'ἐπιθυμια.

de la psychologie, et en même temps un premier essai d'application des doctrines psychologiques à la morale; et Pythagore est aussi le premier qui ait eu quelques idées physiologiques sur l'union de l'ame et du corps, et qui assigna certaines parties du corps aux différentes fonctions de l'ame. C'est de cette manière qu'il conçut la raison comme fonctionnant dans le cerveau, et les passions dans le cœur; c'est de l'école de Pythagore que sortait le premier anatomiste de la Grèce, Alkmaion (1).

Pythagore enseignait encore la doctrine de la migration des ames, telle qu'elle est vulgairement conçue dans la philosophie indienne; mais cette doctrine n'a jamais trouvé d'accès auprès de l'esprit grec, qui s'était déjà élevé trop au-dessus de la nature et qui avait acquis une trop forte conscience de sa supériorité sur elle pour se mettre au niveau de toutes les créatures. Il faut reconnaître que Pythagore, en enseignant cette doctrine, se méprenait à la fois sur le temps où il enseignait et sur le peuple auquel il s'adressait.

Mais le mérite d'être le créateur de la science de l'esprit et de l'ame lui reste tout entier; c'est lui qui, en déterminant l'ame comme harmonie du monde, a ouvert cette route féconde dans laquelle on explique réciproquement l'homme par l'univers, et l'univers par l'homme, route qui, si elle n'abandonne pas l'observation, peut conduire à de hautes et profondes vérités.

(1) Sprengel Geschichte der. Med. I, 307.

Mais le système de Pythagore n'était que le commencement des recherches sur l'esprit et le monde spirituel. Dans ses doctrines sur l'esprit même, il ne s'était pas encore entièrement affranchi des anciennes opinions de la philosophie naturelle des Ioniens. L'esprit et ses idées furent conçues avec plus de pureté dans la philosophie des Éléates.

L'école éléatique présente le côté entièrement opposé de la première école de la Grèce. Comme l'école ionienne ne s'était occupée que de la nature sensible, l'école éléatique s'occupe exclusivement de l'esprit, de la pensée pure et de ses abstractions; et comme la nature, dans la variété et la multiplicité de ses phénomènes, ne se plie pas facilement au point de vue abstrait de la pensée et à la simplicité de l'idée, le monde extérieur est pour les Éléates un monde de contradiction, d'illusion et de pure apparence. Cette direction de la spéculation ne pouvait pas être favorable à une recherche de l'esprit dans toutes les parties de son activité: c'est uniquement la faculté de penser et d'abstraire, la faculté cognitive, qui reçut de cette école un développement important; les autres facultés de l'esprit, ainsi que les rapports de l'esprit avec le corps et le monde extérieur, n'entraient pas dans le cadre de ses recherches. Dans l'école éléatique, la spéculation était arrivée au plus haut degré d'abstraction de la pensée; mais en se fixant entièrement dans les idées de l'être et de la substance elle devint immobile et stationnaire, et pour la faire sortir de cette sphère ontologique, pour la

rendre à la vie et à l'observation des choses, il fallut rappeler l'esprit à lui-même; à son activité, à la recherche de ses facultés intellectuelles et morales.

C'est cette nouvelle route qui fut ouverte par Socrate, né en 469, dont la méthode éminemment psychologique s'occupait de l'analyse de l'état intellectuel et moral de l'homme, et le conduisait successivement à travers les degrés inférieurs de l'entendement jusqu'au point où le premier rayon de certitude pénètre dans la conscience. Socrate lui-même n'a pas exposé une nouvelle doctrine générale sur l'esprit; il s'attachait plus particulièrement à détruire par sa dialectique psychologique les opinions précédentes; mais il est le premier qui ait indiqué le véritable chemin qu'il faut suivre pour arriver à la connaissance de l'esprit humain; c'est en vertu de sa méthode que l'esprit commence les recherches par lui-même; il parvient ainsi à jeter la base qui servira à construire l'édifice intellectuel qu'il veut entreprendre. L'époque signalée dans la philosophie par l'apparition de la méthode socratique est l'époque décisive où la philosophie commence à entrer dans une route assurée. De grands résultats ne tardèrent pas à se manifester. La philosophie, retrempée à cette source vivante, devint bientôt un arbre d'une tige forte, et dont les branches s'étendaient sur tout ce que l'esprit peut concevoir. Platon, né en 429, le disciple le plus éminent de Socrate, élevait la philosophic audessus de la sphère psychologique; mais la base est toujours la recherche analytique de l'esprit, et

comme la réflexion est pour ainsi dire un dialogue que l'esprit fait intérieurement, Platon la conserve aussi dans ses écrits par la forme dialogique, forme qui ne correspond pas encore à toute la rigueur de la science, mais qui est très propre à signaler la marche graduelle, l'élévation successive de l'esprit dans la sphère de ses connaissances; et il faut remarquer que toutes les idées de Platon, quelque hardies et transcendantes qu'elles soient, ont toujours un point d'appui dans des observations psychologiques. Aussi la doctrine métaphysique de Platon sur l'esprit et l'ame se fonde-t-elle en même temps sur l'observation intérieure.

Platon distingue dans l'homme la raison, λόγος; ensuite l'énergie ou la volonté, le θυμος, à la fin les tendances sensuelles ou passions, επιθυμιαι. La raison se rapporte aux choses divines, les passions aux choses sensibles et au corps, et la volonté, qui vient de l'ame (1), se rapporte aussi bien à la réalisation des idées rationnelles qu'à la satisfaction des passions. Pour justifier cette triple distinction, il montre psychologiquement que les passions qui poussent à une satisfaction sensuelle peuvent être retenues et dominées par la réflexion, d'où résulte qu'il y a d'abord en nous une faculté supérieure, qui est la raison; mais comme preuve qu'il y a entre la raison et les passions une autre force en nous, il remarque très profondément que non seulement les tendances sensuelles peuvent être dominées par

(1) Le θυμος joue entre les facultés un rôle intermédiaire comme l'ame elle-même entre l'esprit et le corps.

le jugement de la raison, mais que souvent apparaît une autre force, qui s'irrite contre les passions jusqu'à la colère, irritation qui ne vient pas de la raison, qui est un juge calme, mais dont la source est dans cette force impulsive, nommée θυμος qui est l'intermédiaire entre la raison et les passions, et qui dans l'homme sensuel se laisse dominer par les passions, mais qui dans l'homme réfléchissant prend parti pour la raison dans sa lutte avec les passions, et décide la victoire.

Platon est le premier qui ait établi avec quelque netteté cette triple distinction dans l'homme, que chacun peut vérifier par sa propre expérience, et que la science psychologique n'a qu'à préciser plus rigoureusement et approfondir dans ses détails, pour qu'elle apparaisse dans toute sa vérité.

Platon a aussi considéré l'ame dans ses rapports avec le corps, et il est le premier philosophe de l'antiquité grecque qui ait établi une entière différence d'être entre le corps et l'ame. L'ame et le corps sont deux êtres différens, τά ὄντα εἶναι δύο, τὸ μὲν ψυχὴν, τὸ δε σῶμα. L'ame n'est pas composée de plusieurs parties; elle est un être simple et identique, elle est l'être qui peut se mouvoir de soi-même, elle est même le principe de tout mouvement et de tout changement; comme telle l'ame n'est pas née et n'est pas mortelle, parce qu'autrement le mouvement serait détruit. L'ame est antérieure à tout, et de même tout ce qui appartient à l'ame est antérieur à ce qui appartient au corps; les caractères et les dispositions sont antérieures aux impulsions corporelles. L'ame est la cause de

tout, c'est elle qui domine le corps, et s'en sert (1). Le corps n'est donc pas l'homme (2); l'ame seule est l'homme. Celui qui connaît son corps connaît bien ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même; et celui-là n'aime pas un autre qui aime seulement son corps et non son ame. Socrate dit à cette occasion à Alcibiades : « Moi seul je t'aimais, les autres « n'aimaient que le tien, ce qui est à toi. Le « tien se fane avec le temps; mais toi tu com- « mences à fleurir, à t'élever. » L'ame doit se connaître elle-même; mais de même, dit Platon par une comparaison profonde, que l'œil, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil, ou en son propre œil au miroir, en regardant dans sa partie la plus éminente, la pupille, par laquelle s'opère véritablement la vision, de même l'ame, pour se connaître, doit se regarder dans cette partie supérieure où réside sa force la plus élevée, par laquelle nous voyons ce qui est divin; cette force est la raison, par laquelle nous reconnaissons Dieu et nous-mêmes (3).

L'ame était ainsi pour Platon entièrement différente du corps, antérieure à lui et indestructible avec lui; et l'ame, comme être divin, atteste son origine et son affinité divine par les idées ou les notions éternelles, qui s'élèvent au-dessus de toute

(1) Τὸ τοῦ σώματος ἄρχον, το τω σώματι χρώμενον.

(2) Ετερον ὁ ἄνδρωπος εστι τοῦ εαυτου σώματος.

(3) Ce qui dans Platon n'était qu'une comparaison profonde est devenu chez les néoplatoniciens le fondement de la doctrine qui établit que l'esprit, pour se connaître, doit acquérir l'intuition de lui-même dans la contemplation de la Divinité.

expérience et n'y sont pas puisées. Dans l'esprit ou l'entendement divin, les idées existent, non comme purs types, mais comme les causes, αιτιαι les forces productrices de la création; et comme telles, elles sont les raisons intimes même des choses. Aussi, dans l'ame, ces idées ne sont pas de pures formes de l'intelligence; en recevant d'elles la révélation de la raison et de la fin des choses, nous pénétrons aussi par elles dans la nature intime des êtres. Cette doctrine des idées a sa base principale dans la métaphysique; mais Platon cherche partout à l'expliquer et à la justifier par l'observation intérieure. Dans tous ses dialogues il montre par de nombreux exemples comment les idées du bien, de la vertu, de la justice, du vrai et du beau, s'élèvent au-dessus de toute expérience, qui ne les représente toujours que très imparfaitement; comment ces idées sont pour nous les modèles mêmes d'après lesquels nous jugeons l'expérience, dont par conséquent elles ne sauraient être abstraites. Ces idées rappellent à l'homme sans cesse sa nature supérieure; elles sont les guides qu'il doit suivre dans la route de la vie, la lumière divine qui éclaire tout son être intérieur : aussi apparaissent-elles même dans les ouvrages de Platon, comme la lumière du ciel qui répand la clarté sur toutes les contrées de l'ame, dont il fait la peinture. Platon est un maître, un éducateur de l'ame; et quiconque s'adresse à lui avec une bonne volonté et le désir d'apprendre, éprouvera la puissance d'élévation qui est inhérente à toutes les idées grandes et bien développées.

Après Platon, vient son disciple Aristote, né en 394, plus profond dialecticien, et qui surpasse son maître partout où il s'agit de l'observation et de l'analyse. Aristote a plus fortement conscience de la nécessité d'une rigoureuse méthode dans la spéculation, et par cette raison les idées d'Aristote saisissent par leur finesse et leur profond enchaînement. La psychologie devait beaucoup gagner à cette direction de l'esprit. Aristote ne s'occupe pas des questions transcendantes de l'ame, de son origine ou de son immortalité; il ne quitte pas le champ de l'expérience; mais aussi loin que s'étend l'observation, il soumet toutes les parties de la psychologie à une analyse rigoureuse et étendue, qu'on chercherait en vain dans les ouvrages de Platon. Aristote a écrit un livre qui traite spécialement de l'ame (1); mais sa psychologie se lie à sa physique et particulièrement à sa physiologie, science dont il est le véritable créateur. Cependant il est loin de confondre la physiologie avec la psychologie, comme on le fait souvent de nos jours; la physiologie n'est pour lui que le degré préparatoire pour arriver à la psychologie. En regardant l'univers

(1) Son livre, περὶ ψυχῆς, de l'ame, est la première tentative systématique d'une psychologie, et doit être distingué encore des autres livres d'Aristote, en ce qu'il renferme une exposition suivie et bien enchaînée de la doctrine de l'ame, sans digressions en d'autres parties de la philosophie. Il est cependant à remarquer que cette psychologie d'Aristote ne traite entre les facultés de l'ame, que de la faculté cognitive, des sens, de l'imagination, de la réflexion et de la raison. La doctrine des sentimens, et surtout celle de la volonté et de ses différentes directions, sur lesquelles Platon avait fait de si profondes recherches, a été entièrement négligée.

comme animé dans toutes ses parties, il considère d'abord dans cette vue l'ame telle qu'elle se manifeste dans les degrés inferieurs de la vie, de la vie végétale et animale. Dans les plantes il y a aussi de l'ame, mais elle est ici à l'état inférieur, ou elle ne se manifeste que comme nutrition. C'est l'*ame végétative*. Dans les animaux, il y a, outre la nutrition, la sensation, à laquelle se joint, dans les animaux supérieurs, la locomotion. L'ame se manifeste ici comme *ame sensitive*. Dans le troisième et suprême degré, elle se manifeste enfin dans l'homme, où elle se revêt d'un troisième élément, la raison; elle est ici l'*ame raisonnable*. Mais l'homme lui-même parcourt tous les degrés de l'ame; il est à l'état d'ame végétative dans le sein de sa mère; il reste long-temps comme enfant dans l'état de pure sensation, et ce n'est qu'à la fin que se développe la raison comme caractère distinctif de l'homme. C'est de cette manière qu'Aristote établit la doctrine de l'ame végétative, sensitive et raisonnable, qui a régné pendant tout le moyen âge, et qui s'est reproduite souvent dans les temps modernes avec quelques changemens dans les termes.

Mais l'idée la plus profonde qu'Aristote ait émise, est celle qui constitue sa doctrine genérale de l'ame.

En considérant le corps organique, il remarque que chacun de ses organes existe pour un but, que chaque activité se rapporte à une fin, et qu'ainsi tout le corps existe pour un ensemble de buts et de fins, et c'est cette *finalité* intérieure, appelée

par Aristote entéléchie (1) qui est l'ame. Le corps est ainsi la condition et l'instrument de l'ame; l'ame est le but et la fin intime du corps. De cette manière l'ame est intimement liée avec le corps et toutes ses parties, et pour chacune de ses actions intimes il y a un organe correspondant; mais l'ame est néanmoins distincte du corps, car en même temps qu'elle est la raison active, la cause de la vie du corps, la cause de son sentiment et de son mouvement, elle est aussi l'unité indivisible qui tient réunie la matière corporelle divisible à l'infini, et fait ainsi que le corps est une véritable unité.

Cette doctrine d'Aristote est sans doute la plus profonde que l'antiquité ait établie sur l'*être* de l'ame: cependant il est évident qu'il n'a déterminé la nature de l'ame que par rapport au corps (2); et comme il reconnaissait pour tant à l'ame des facultés et des fonctions purement spirituelles, sa théorie de l'ame est incomplète, parce que tout un ordre de phénomènes reste inexpliqué par elle. D'ailleurs, en déterminant l'ame comme la finalité inférieure du corps, il la considérait plus comme une forme que comme un être. Dans le moyen âge l'idée de l'ame

(1) Le mot εντελεχεια fut formé par Aristote, et devait sonner aux oreilles grecques bien plus durement que le mot *finalité*, dont je me sers ici, et dont la langue philosophique ne peut pas se passer.

(2) A cet égard la théorie d'Aristote a une très grande affinité avec celle de Stahl; car si Aristote dit : Εστι δε ἡ ψυχὴ του ζῶντος σώματος αἰτια καὶ αρχὴ, l'ame est la cause et le principe du corps vivant, il la considère aussi comme la force créatrice du corps, comme Stahl la fait : seulement la doctrine d'Aristote est différente en ce qu'elle renferme la vue téléologique, représentant l'ame non seulement comme cause, mais aussi comme la fin et le but du corps.

comme forme du corps devint la doctrine régnante, et fut un grand obstacle à ce qu'on pénétrât plus profondément dans sa nature. Dans sa distinction de l'ame en ame végétative, sensitive et raisonnable, Aristote a trop méconnu l'unité de l'ame, comme il méconnaissait dans la distinction des différentes facultés ou pouvoirs, qu'il établissait le premier avec netteté, l'action constante de l'ame comme être un et complet. Néanmoins Aristote est le premier qui ait frayé dans la psychologie la route à des recherches méthodiques, qui seules peuvent conduire à une véritable science. Aristote, le dernier grand philosophe de la Grèce, est aussi le dernier psychologue qui ait fondé une nouvelle théorie de l'ame. Ni les nouveaux sceptiques de l'école de Pyrrhon, ni l'école d'Epicure, ni même les stoïciens de l'ancienne école ou de la nouvelle académie, n'ont fait avancer la psychologie. Les stoïciens se sont beaucoup occupés, par rapport à la morale, de la recherche des passions, et nous leur devons à cet égard de très fines remarques et d'excellentes observations sur les actions de l'homme; mais il est à remarquer que l'opinion qu'ils professaient sur l'ame n'était pas moins matérialiste que celle d'Épicure et des premiers philosophes grecs de l'école ionienne.

La grande époque de la restauration de la philosophie grecque dans l'école d'Alexandrie, qui fut illutrée par les noms d'Ammonius Saccas (193 après J.-C.), de Plotin (né 205 après J.-C.), de Porphyre, de Jambliqeu et de Proclus (né 412 après J.-C.), anima aussi les recherches sur l'esprit

et l'ame de l'homme; mais comme les systèmes de ces philosophes ne sont que des combinaisons des systèmes de Pythagore, de Platon et d'Aristote, sous la prépondérance de celui de Platon, nous voyons aussi se reproduire les anciennes doctrines sur l'esprit et l'ame : seulement, comme tous les systèmes néoplatoniciens sont pénétrés d'un élément nouveau, qui consiste dans un profond sentiment religieux, l'esprit et toute la vie spirituelle sont considérés avec une grande profondeur dans leurs rapports avec la Divinité.

La philosophie des Pères de l'église, comme la philosophie scolastique, se fondait, en tant que philosophie, principalement sur les systèmes de Platon, d'Aristote et des néoplatoniciens; mais toute la philosophie de cette époque n'était que la servante de la théologie chrétienne, qu'elle devait interpréter et expliquer. Cependant, comme le christianisme avait lui-même établi une nouvelle et profonde doctrine de l'esprit, qu'il considérait encore plus que le système de Platon, dans sa pureté, sa distinction et sa différence d'avec le corps, les philosophes de cette époque s'attachaient surtout à démontrer cette doctrine à l'aide de la spéculation. Les Pères de l'église, comme saint Justin (né 89), saint Clément, Grégoire de Nyssa (372), Némesius et saint Augustin (354), ont traité la doctrine de l'immatérialité et de l'immortalité de l'ame et d'autres points importans de la psychologie avec beaucoup de profondeur.

La philosophie scolastique, ou la philosophie proprement dite du moyen âge, qui commença par

le système de Jean Scote Erigène (mort en 886) et fut continué par les penseurs du premier rang, comme Anselme de Kanterbury (né en 1034), Thomas d'Aquin (1024), et Duns Scotus (né vers 1270), et d'autres hommes distingués, comme Gerbert, Lanfranc, Pierre-le-Lombard, Albert-le-Grand (mort en 1280); Guillaume d'Occam (mort en 1342); Suarez (né 1548), toute cette philosophie se fonda principalement sur le système d'Aristote. La logique et la dialectique furent cultivées avec prédilection, parce qu'on les regardait comme les principaux instrumens de la spéculation; et dans toutes les branches de la philosophie les questions les plus susceptibles de la discussion dialectique furent traitées avec le plus d'ardeur. Dans la psychologie, la doctrine d'Aristote servait aussi de base; mais c'étaient surtout les questions abstraites de l'unité, de l'identité et de la simplicité de l'ame, la question du nombre des facultés et de la différence de la faculté d'avec l'action, qui furent débattues en tous sens. On ne saurait méconnaître sans injustice que ces questions ont été beaucoup éclairées par ces discussions, qui, quoiqu'elles dégénérassent parfois en subtilités insignifiantes, s'appuyaient pourtant pour la plupart sur des recherches solides : seulement l'observation fut trop négligée; les questions abstraites et ontologiques préoccupaient tous les esprits, et sous ce rapport la philosophie scolastique présente le même caractère que la philosophie éléatique dans l'antiquité. Comme il avait fallu un Socrate pour ce temps, il fallait un Descartes pour le temps moderne.

Plusieurs penseurs célèbres, comme Jordano Bruno et Campanella, s'étaient déjà affranchis avant Descartes des autorités sur lesquelles se fondait la scolastique; mais une réforme radicale ne pouvait être opérée qu'à la condition que la philosophie fût ramenée à la recherche immédiate de l'esprit, que l'ontologie fût précédée de la psychologie, dans laquelle l'esprit entrât en possession de soi-même, en acquérant la connaissance de son être et de ses forces intellectuelles.

C'est en frayant cette route nouvelle que *Descartes* (1596 — 1650) devenait le réformateur de la philosophie. Nouveau Socrate, il ramenait la spéculation à la recherche de l'esprit, commençant, comme le premier, par rien savoir, mais arrivant bientôt à la plus haute certitude. *Je pense, donc je suis;* cette formule si connue, mais peu comprise, devint la base inébranlable de l'édifice philosophique. Socrate avait dit à l'homme : Connais-toi toi-même. Descartes répond : Je me connais en connaissant que je pense; car c'est la pensée qui constitue mon essence, c'est la seule chose qui demeure, si je fais abstraction de tout ce qui modifie accidentellement mon esprit. Je puis douter de l'existence de toutes choses; mais je ne puis douter de ma pensée, car pour douter même, il faut que je pense. La pensée est à moi; elle est plus qu'une propriété, elle constitue nécessairement mon essence; mon esprit est pensée, et n'est pas autre chose que pensée; je suis une substance dont l'essence ou la nature ne consiste que dans la pensée; le sentiment ne m'appartient

pas d'une manière si intime ; je puis me concevoir comme étant sans sentiment, mais je ne puis pas faire abstraction de ma pensée, il ne resterait plus rien de moi : donc la pensée c'est moi, c'est l'esprit. Qu'on ne parle pas de la nature secrète et inexplicable de l'esprit ou de l'ame, rien n'est plus clair et plus certain que cette nature, c'est la pensée ; mais pour en sentir la vérité, il faut se retirer du tourbillon des sens, il faut se recueillir en soi, alors on reconnaîtra que la pensée est l'esprit lui-même.

Tel est le court résumé de la doctrine de Descartes ; c'est le germe d'un monde nouveau ; c'est l'esprit arrivé à se comprendre avant toutes les autres choses ; le mystère de l'esprit se résout dans la clarté de la pensée, c'est dans elle que l'esprit se saisit immédiatement tandis que la connaissance des objets extérieurs n'est qu'une connaissance indirecte. A cet ordre de connaissances indirectes appartient aussi celle que l'esprit a de son propre corps ; la connaissance que l'esprit a de lui-même porte un caractère de certitude qui manque à la connaissance du corps et des objets extérieurs que présente la nature. Descartes est très embarrassé pour arriver à la connaissance certaine de ces objets, et il ne voit pas d'autre moyen de s'en assurer qu'en ayant recours à la véracité de Dieu.

Le fait important de toute cette doctrine, le fait par lequel elle sera immortelle, c'est la reconnaissance immédiate de l'esprit, la prise de possession de l'esprit par la pensée et dans la pensée, et, comme résultat, la distinction tranchée

de l'esprit et du corps, distinction qui dans aucun temps, à aucune époque de la philosophie, n'avait encore été établie avec une si grande clarté et précision, sans démonstration ontologique, par l'acte immédiat, que l'esprit accomplit par la réflexion intérieure.

Descartes a développé cette doctrine de l'esprit dans le quatrième discours sur la méthode et dans sa sixième méditation, qui traite de la distinction de l'ame et du corps; mais il faut combiner avec cette méditation les réponses qu'il fait aux objections qui lui ont été adressées. Dans ces réponses il montre une dialectique aussi puissante qu'une analyse fine et rigoureuse; partout on voit combien il avait pesé chacun des mots employés dans l'exposition de sa doctrine. Ce n'est pas ici le lieu de faire remarquer les erreurs dans lesquelles Descartes est tombé par rapport au monde extérieur et au corps humain, et quels embarras il se créa en ne reconnaissant pas d'autre propriété essentielle aux corps que l'étendue et de pures forces mécaniques. Ces erreurs n'atteignent pas le point principal de sa doctrine, qui est l'idée de l'esprit, et l'idée de Dieu fondée sur celle de l'esprit. Par cette doctrine il est devenu le créateur de la philosophie moderne, qui dans toutes ses métamorphoses est revenue à ce premier principe, à la recherche immédiate de l'esprit de l'homme.

Le système de Descartes se développe ensuite en deux directions, opposées à plusieurs égards, mais liées par la source qui leur est commune. Ces deux directions sont représentées par la philoso-

phie de Malebranche (1632-1677) et par celle de Spinosa (1638-1715), systèmes, dont chacun développe une des parties principales dont se compose celui de Descartes. Malebranche s'attache au côté idéel, à la pensée, à l'esprit; il considère toutes choses en rapport avec l'esprit et celui-ci en rapport avec toutes choses. Spinosa s'attache au côté métaphysique, ontologique, à l'idée de Dieu, comme étant la substance infinie avec les deux attributs de la pensée et de l'étendue, attributs que Descartes avait établis seulement pour la distinction de l'esprit et du corps.

Considérons d'abord la doctrine de *Malebranche.*

Cette doctrine est certainement un progrès remarquable par rapport à celle de Descartes. Celui-ci avait posé le principe; c'était la pensée reconnue comme vérité certaine par la conscience immédiate; mais la pensée ne se présente pas seulement dans cette simplicité, elle est dans une multitude de rapports, et c'est dans ces diverses manifestations qu'il faut l'examiner, pour la connaître d'une manière plus approfondie. C'est dans ces rapports, dans ces manifestations que Malebranche pénètre bien plus profondément que Descartes. Mais le rapport principal qu'il considère, et sur lequel se concentrent toutes ses recherches, c'est le rapport de l'esprit avec Dieu; la connaissance de toutes les choses par la lumière de la Divinité et l'union de l'ame avec Dieu : voilà le but de toute sa doctrine. Cependant il ne faut pas croire que les idées qu'il professe sur ces rapports, soient

plutôt des rêveries théosophiques que des doctrines appuyées sur une recherche rationnelle. La marche par laquelle il arrive à ces résultats est sage et circonspecte : il a seulement la hardiesse de ne pas reculer devant les conclusions qu'il est forcé de tirer.

Malebranche considère d'abord d'une manière très étendue la connaissance que nous acquérons par les sens; il en démontre l'insuffisance et la fréquente fausseté; il examine ensuite l'imagination active et passive ou réceptive, pour s'élever à la fin à la recherche de l'esprit pur. Après avoir établi, comme Descartes, que la pensée est seule essentielle à l'esprit, il distingue quatre manières différentes d'atteindre à la connaissance des choses.

La première est de les connaître par elles-mêmes;

La seconde, de les connaître par leurs idées;

La troisième, de les connaître par conscience ou sentiment intime;

La quatrième, de les connaître par conjecture.

Ces quatre manières de connaître se rapportent à quatre ordres d'objets. Le seul être que nous connaissons par lui-même, c'est, selon Malebranche, Dieu, parce qu'il n'y a rien qui nous puisse représenter Dieu, si ce n'est Dieu lui-même. Ce que nous connaissons par les idées, ce sont les choses corporelles : encore ne les connaissons-nous que par des idées correspondantes en Dieu, car il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses. C'est à cause de cette doctrine que Malebranche a été représenté comme visionnaire, sans qu'on se fût donné la peine

de le comprendre. La doctrine de Malebranche n'est que la véritable conséquence de celle de Descartes. Celui-ci, pour parvenir à une connaissance des choses corporelles, est forcé d'avoir recours à la véracité de Dieu. Malebranche a garde de faire une telle hypothèse; il fonde sa doctrine sur une analyse des différentes manières de connaître, et lui donne ainsi une valeur philosophique. Cependant il ne prétend pas que nous voyions toutes les choses en Dieu par des idées correspondantes; c'est précisément l'esprit ou l'ame que nous ne voyons pas de cette manière; nous ne connaissons l'esprit que par la conscience ou le sentiment intime; mais c'est par cette raison, selon Malebranche, que la connaissance que nous en avons est très imparfaite. Si nous voyions en Dieu, dit-il, l'idée qui correspond à notre ame, nous pourrions connaître toutes ses propriétés de la même manière dont nous pouvons connaître toutes les propriétés, dont l'étendue, caractère général des choses corporelles, est capable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée ou sa notion. Ainsi, ajoute-t-il, quoique nous connaissions plus distinctement l'existence de notre ame que celle de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'ame que de celle des corps.

La quatrième manière de voir, celle par conjecture, s'applique aux ames des autres hommes, que nous ne connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par ses idées, ni par notre propre conscience.

Pour la doctrine générale de l'esprit, Malebranche a fait une distinction qui ne se trouve pas chez Descartes, c'est la distinction de l'esprit en entendement et en volonté. L'entendement est la faculté de recevoir, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs objets; la volonté est la faculté de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses. Ici il y a une erreur grave à remarquer, consistant en ce que Malebranche conçoit l'entendement comme la faculté passive de l'ame, et la volonté seule comme la faculté active. Une fois qu'une telle doctrine est admise, on ouvre toutes les portes à la théorie, qui ne fait de l'ame qu'une table rase, ou un miroir qui reçoit patiemment tout ce qui vient se présenter devant lui; et la passiveté introduite dans l'intelligence est tôt ou tard aussi étendue sur la volonté. Descartes était loin d'établir une semblable doctrine; mais chez lui se trouve aussi le mot d'*intellection*, mot dur, mais qui exprime beaucoup mieux l'activité de l'intelligence que celui d'*entendement*, qui n'indique guère que la passiveté, et qui a merveilleusement servi les doctrines qui allaient bientôt paraître et qui niaient d'abord la spontanéité créatrice de l'intelligence, pour ôter ensuite à la volonté la liberté et la moralité.

Malebranche traite ensuite des inclinations et des passions comme Descartes, et dans ces recherches il montre aussi un haut talent d'observation et d'analyse. La conclusion de ses rechercles est que tous les sentimens doivent se concentrer dans un seul, qui est le plus élevé, l'amour de Dieu.

Spinosa (1632-1677), dont le système ne nous

importe ici que pour la doctrine générale de l'esprit, prend la marche tout à fait opposée à celle de Malebranche; il ne commence pas par des considérations préliminaires sur l'esprit; il part immédiatement de la substance infinie, qui est Dieu, doué de deux attributs infinis, dont l'un est la pensée et l'autre l'étendue. Ce n'est qu'après avoir développé cette doctrine générale que Spinosa arrive à l'ame de l'homme. L'ame n'est, selon lui, qu'une modification individuelle de la pensée de Dieu. Il développe ensuite cette doctrine avec un enchaînement d'idées et une rigueur de conséquences dont la philosophie n'avait encore montré aucun exemple. Après avoir aussi considéré en général le corps comme étant la forme extérieure ou l'*objet* de l'ame, il passe à l'analyse des différentes affections et passions. Cette partie, tout en s'appuyant sur des notions ontologiques, est pourtant pleine des plus fines observations psychologiques, et on ne saurait hésiter à mettre ce traité bien au-dessus de ce que Descartes et Malebranche ont dit sur le même sujet.

L'être auquel toutes les affections doivent se rapporter est aussi, pour Spinosa, Dieu; car, dit-il, les affections de l'homme sont même une partie de l'amour duquel Dieu s'aime lui-même. Dieu, dans sa perfection infinie, s'aime d'un amour intellectuel, infini, et l'amour intellectuel de l'ame par Dieu est une partie de celui dont Dieu s'aime dans son infinité.

Quant à l'ame humaine, dit Spinosa, elle ne peut pas être entièrement détruite avec le corps,

il en reste quelque chose qui est éternel; mais cette éternité de l'ame ne doit pas être confondue avec sa durée infinie dans le temps. La durée et le temps ne sont donnés que par notre corps. L'ame affranchie du corps n'a plus de rapport avec les idées et les produits de la durée et du temps; l'ame sera après la mort ce qu'elle est déjà ici en partie, éternelle quand elle conçoit l'éternel et les idées éternelles; mais tout ce qu'elle possédait par rapport au corps, l'imagination, la mémoire, les affections et les passions, elle le perdra en existant dans la pure essence de l'éternité. Ce sont les propres paroles de Spinosa; il conçoit ainsi l'immortalité, non comme une continuation infinie de la vie dans le temps, mais comme une existence au-dessus du temps. Quoique cette doctrine soit peu développée et renferme même des erreurs, on voit pourtant que Spinosa n'a pas entièrement nié l'immortalité, et que sa doctrine ne présente pas non plus, sous ce rapport, le panthéisme confus que l'opinion ordinaire lui attribue.

Mais, contemporain de ces deux grands hommes, vivait, de l'autre côté de la Manche, un philosophe célèbre, qui donnait à la psychologie une direction nouvelle, en la fondant uniquement sur l'observation intérieure.

Locke (né en 1632) avait été frappé du système de Descartes, qu'il avait étudié. Il lui dut beaucoup; mais la route qu'il suivit dans ses recherches n'en fut pas moins entièrement différente. Adoptant la méthode que son célèbre compatriote, Bacon, avait principalement indiquée et développée pour les

sciences naturelles, il faisait de la psychologie une science d'observation, en éliminant toutes les questions qui ne pouvaient être résolues par l'expérience intérieure. Il faut cependant remarquer qu'il y a entre la psychologie et les sciences naturelles une très grande différence, consistant en ce que, dans la psychologie, nous sommes à la fois le sujet et l'objet, l'observateur et la chose observée, et que nous pouvons voir et constater en nous immédiatement ce que dans la nature nous ne pouvons atteindre que par induction et conclusion. La méthode ne saurait donc être entièrement la même, et si Locke laissait complètement de côté les questions sur la nature même de l'esprit, sur les rapports de l'esprit avec le corps, il négligeait des questions qu'il est de la plus haute importance de résoudre, et qui peuvent recevoir une solution par l'observation.

La tâche principale que Locke s'était donnée consistait à combattre les principes du système de Descartes. Celui-ci, considérant l'esprit comme un être dont l'essence et la substance sont la pensée, en tirait rigoureusement la conclusion que l'esprit n'est jamais sans penser, et que de même que la pensée est donnée par l'esprit, ses produits primitifs, les pensées fondamentales, constituant les idées, sont innés à l'esprit avec la pensée. Descartes avait ainsi attribué, comme Platon, des idées innées à l'esprit; mais il avait présenté cette doctrine d'une manière différente et plus rigoureuse. Il n'admettait, à proprement parler, que la faculté innée de produire des idées,

la faculté de penser, et ne considérait pas les idées comme des notions fixes, toutes formées et toujours présentes ; l'esprit avait seulement la faculté de les produire par lui-même. C'était pourtant cette doctrine que Locke prenait pour point de départ dans ses recherches, en essayant de la réfuter et en soulevant plus fortement que jamais la question de l'origine de nos idées. Mais quoique la psychologie lui soit redevable sur cette question de beaucoup d'observations justes et profondes, on ne saurait admettre que la doctrine des idées innées ait été réfutée par lui. Locke s'est en général mépris sur le sens de cette doctrine ; il supposait qu'on voulait attribuer par là des connaissances antérieures toutes faites à l'esprit ; mais la pensée générale, l'idée, n'est pas encore une connaissance dans le sens ordinaire du mot, elle est le cadre, mais ce cadre doit être rempli de l'individuel, du particnlier, pour qu'une connaissance véritable en puisse résulter. Locke ne voyait pas cet élément général dans l'esprit, il ne voyait pas qu'une idée générale est nécessaire pour la formation de toute représentation particulière. Les représentations sont, selon lui, uniquement fournies par les sens, comme sensations que la réflexion transforme ensuite en notions. L'esprit n'y apporte rien de son propre fonds. L'esprit a la conscience, il possède la faculté de la réflexion ; mais ces facultés sont vides de tout contenu, et elles ne seraient rien si elles n'étaient pas remplies par des représentations d'objets extérieurs. L'esprit est une table rase, un papier blanc, comme dit Locke, sur

lequel on écrit tels caractères qu'on veut; c'est un miroir qui reflète les choses, mais qui ne contient rien par lui-même. L'esprit fut ainsi condamné au rôle purement passif d'observer ce que les sens lui présentent; la spontanéité originaire lui fut ôtée, et n'ayant ainsi aucune possession propre, il ne pouvait pas être considéré comme étant un être en lui-même; car la faculté de réfléchir que lui attribuait Locke, était vide de tout contenu, se traînant après les sens, auxquels elle devait demander de la pourvoir d'un contenu réel. La doctrine de Locke présente donc pour la première fois le sensualisme dans son principe et ses premières conséquences. Développée avec rigueur, elle ne tarda pas à se transformer dans un matérialisme complet.

Ce système cependant trouva dès le commencement un fort adversaire en Angleterre même, dans l'évêque de Cloane, George Berkeley. On doit regretter que la doctrine de Berkeley soit restée si long-temps inconnue en Angleterre et en France. Jamais le système de Locke n'aurait obtenu l'influence qu'il a exercée si l'attention eût été dirigée sur les profondes objections par lesquelles Berkeley l'attaqua : malheureusement le sensualisme, dont les commencemens sont toujours séduisans, parce qu'il rend tout travail facile, avait trop fortement et trop subitement envahi les esprits pour qu'ils fussent encore capables de comprendre la portée d'objections idéalistes. L'adversaire de Locke devait leur paraître comme un fou; en effet c'était un homme qui parlait d'un autre monde,

dont ils avaient perdu la connaissance jusqu'au souvenir. Cependant Berkeley s'était placé sur le même terrain que Locke, sur le terrain d'une rigoureuse observation ; et précisément parce que ses observations étaient plus profondes et plus exactes, il arrivait à d'autres résultats.

Berkeley cherchait avant tout à déterminer soigneusement la part que les sensations ont réellement dans la formation des notions, et dans cette recherche, il reconnut que toutes les connaissances que nous croyons avoir des objets extérieurs sont d'abord formées à l'aide de certaines notions générales ; comme celles d'être, de forme, d'étendue, qui ne tombent sous aucun sens ; ensuite il remarque que ces connaissances ne sont nullement immédiates, comme Locke l'avait toujours supposé; que le monde extérieur se réduit pour tous à un ensemble de sensations et de représentations que nous percevons, et que ce n'est que par une des conclusions les plus hardies de notre esprit que nous supposons un monde extérieur correspondant à ces sensations. Comme Berkeley est très circonspect dans toute sa méthode de procéder, il prétend que nous n'avons pas le droit de tirer une conséquence si extraordinaire, et il arrive ainsi à un idéalisme qui met en doute l'existence du monde extérieur.

Nos adversaires, dit-il, conviennent que nous n'avons que des reflets, qu'une copie du monde extérieur ; mais il est absurde de parler d'une copie quand on ne connaît pas l'original ; on ne saurait connaître la fidélité d'une copie, si on ne

possède l'original pour les comparer. Le monde extérieur comme original nous est inconnu, tout le monde en est d'accord : ne parlons donc pas d'une copie qu'il nous est impossible de reconnaître comme telle, et n'adoptons pas des conclusions qu'aucune observation ne saurait justifier.

Le système de Locke n'a aucune arme pour combattre cette doctrine, qui pourtant est également fondée sur l'observation et atteste la plus haute sincérité et conscience dans la manière dont son auteur à procédé. Les observations de Berkeley sont d'une grande importance, et elles formeront nécessairement un des points principaux dans la réfutation du sensualisme et du matérialisme.

Cependant un adversaire plus redoutable commençait à entrer en lice, et opposait à une théorie fondée sur une observation inexacte une doctrine qui réunissait à de hautes considérations métaphysiques de l'esprit une profonde analyse de son activité intérieure. Cet adversaire était *Leibnitz* (1646-1716), le fondateur de la philosophie en Allemagne, à qui cette contrée doit d'avoir évité le sort que la France subit par l'abandon du système de Descartes et l'introduction de celui de Locke. Le système de Leibnitz est encore aujourd'hui loin d'avoir été compris dans toute sa portée. Une terminologie qui exige pour la comprendre une étude particulière, a rendu son intelligence difficile, et c'est par cette raison que la doctrine de Leibnitz, sur l'esprit et sur l'ame, n'a pas exercé l'influence qu'elle mérite d'obtenir par sa grande valeur.

Leibnitz (1) s'élevait dans sa théorie, avant tout, contre l'ancien principe péripatéticien, adopté par Locke, savoir : que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens, qu'ainsi rien n'est inné. Il faisait observer qu'au moins l'entendement, lui, était inné à lui-même, et cette remarque si fine et si profonde à la fois, dans laquelle on ne vit long-temps qu'un jeu de mots, renverse seule l'édifice de Locke. Celui-ci reconnaît que l'esprit possède la faculté de la réflexion qui lui est propre, qui s'exerce, il est vrai, sur des objets sensibles, mais n'en dérive pas. On reconnaît donc, poursuit Leibnitz, que l'esprit a une faculté et une activité à lui; il y a donc une faculté purement intellectuelle: cette faculté, on l'accordera du moins, est innée à l'esprit. Mais l'esprit n'existe pas à l'état de pure faculté, de pur pouvoir; il est activité vivante, qui n'est pas non plus à l'état de pure abstraction, mais qui se manifeste toujours en produisant; et ces produits qui viennent de l'esprit en tant qu'il est activité en lui-même, sont précisément les idées; et ainsi la conséquence nécessaire d'une activité virtuellement innée à l'esprit, c'est

(1) Il est cependant à remarquer que dans les temps modernes plusieurs penseurs distingués ont mieux senti la haute valeur de la doctrine de Leibnitz et quel grand profit on peut encore en tirer. C'est ainsi que Maine de Biran en France, et Fichte fils, en Allemagne, ont donné une courte mais excellente exposition de la doctrine psychologique de Leibnitz : Biran dans l'article *Leibnitz*, inséré dans la *Biographie universelle*, réimprimé dans son ouvrage posthume : *Considérations sur les rapports du physique et du moral;* Fichte dans ses *Beitraege zur Characteristik der neueren Philosophie.* 1829, p. 29, etc.

l'existence en lui d'idées virtuellement innées qui apparaissent par son activité; car de même qu'il serait absurde de parler d'un corps sans lui donner des membres, de parler d'un corps abstrait à l'état de pure faculté, de même il est absurd ed'attribuer à l'esprit une faculté particulière, sans lui reconnaître des produits propres, qui sont les idées. Les idées sont l'essence même de l'esprit dans sa multiplicité; et si l'esprit n'est pas un résultat des sensations extérieures, ce qu'il est impossible de supposer, parce que ces sensations manqueraient alors d'un centre de réunion et de perception, les idées sont aussi primitives que l'esprit lui-même. Il n'y a pas un esprit pur ou abstrait, comme il n'y a pas une conscience qui soit vide de tout contenu.

Locke dit que l'ame est un miroir des choses extérieures; mais quel étrange miroir qui se mire lui-même! quel singulier reflet qui se reflète en soi! Le fait, néanmoins, se passe dans l'esprit, quoiqu'il ne soit explicable d'aucune manière, par un phénomène de l'extérieur. L'esprit ne réfléchit pas seulement les objets extérieurs, il se réfléchit soi-même dans sa conscience; et cette compréhension de l'esprit en lui-même montre qu'il est pour soi un être de virtualité et de spontanéité propres. L'ame est affectée par les choses extérieures, sans doute, mais parce qu'elle est d'abord une activité intérieure, elle est capable de recevoir et de s'assimiler les sensations du dehors. La sensation ou l'affection suppose la réceptivité intérieure de l'ame, et toute perception d'objets extérieurs présuppose l'aperception du moi, qui est la première

expérience par laquelle l'esprit rapporte à soi les expériences qui viennent des objets extérieurs. L'ame est ainsi une unité de forces positives ; elle est une réalité vivante, et, comme telle, tous ses changemens sont une évolution intérieure des modifications de son être intime.

C'est par cette suite d'idées et de déductions que Leibnitz renverse de fond en comble le système de Locke, qui est bien loin de représenter un si rigoureux enchaînement et une si grande profondeur dans ses idées principales. Nous ne pouvons exposer ici toute la doctrine de Leibnitz sur l'esprit et l'ame de l'homme ; nous tenterons seulement d'en indiquer les points les plus importans.

Leibnitz considère, à l'exemple d'Aristote, l'ame comme l'entéléchie ou finalité intérieure du corps, mais dans un sens un peu différent. Les phénomènes, dit Leibnitz, que nous appelons corps sont des agrégations d'une multiplicité de forces primitives et simples, ou de monades, mais qui, par suite de l'unité générale de toutes choses, se rapportent l'une à l'autre, en vertu d'une ressemblance intérieure. Ces rapports intérieurs, harmoniques, constituent ce que nous appelons organisme ; mais ces divers rapports doivent converger comme des rayons particuliers vers un centre commun, qui est l'unité, la monade, et qui, en reflétant tous ces rapports, sera l'expression intime de cet état organique et parfait du corps : or, c'est cette parfaite unité intérieure, correspondant à tous les rapports du corps, qui est l'entéléchie ou l'ame. Les ames sont différentes selon la différence de leurs per-

ceptions. Il y a des ames qui ont des perceptions et des appétences (*appetitus*) sans en avoir la conscience : telles sont les ames des plantes. Les ames des animaux perçoivent et désirent des objets avec conscience ; elles se déterminent aussi d'après la mémoire de ce qu'elles ont senti ; mais l'ame humaine a *l'aperception de son moi* dans la conscience propre, et elle peut s'élever au-dessus des représentations sensibles jusqu'aux idées nécessaires et éternelles, étant douée de la puissance de la raison. L'ame et le corps, quoiqu'ils soient intimement liés, suivent pourtant chacun les lois qui leur sont propres. L'ame agit selon la loi des causes finales, par le choix de buts et de moyens; le corps, selon les causes efficientes ou celles du mouvement nécessaire, et ces deux ordres sont d'accord en vertu d'une harmonie préétablie entre toutes les substances, parce que toutes représentent le même univers (1).

L'ame, étant une force toujours active, est dans un développement ou création continuelle de perceptions, c'est-à-dire de modifications intérieures de son être qui se rapportent au dehors, et ce passage d'une perception à une autre est ce que nous appelons l'appétence (*appetitus*) ou les désirs de l'ame; car l'esprit n'étant jamais épuisé, tend toujours vers de nouvelles perceptions, et chaque perception, étant liée à une foule d'autres plus ou moins claires, n'est jamais isolée ou complètement déve-

(1) A cette différence se rapporte aussi l'expression de Leibnitz : « *Quod in corpore fatum, in animo est providentia.* » Voy. Maine de Biran, l. c. p. 17.

loppée. Ainsi, la vie de l'esprit est une fluctuation continuelle entre une multitude infinie de modifications de son être, qui ne peut jamais être entièrement développé et aperçu dans sa conscience. La conscience, par laquelle l'esprit rapporte tout à soi, et par laquelle tout existe pour lui, est bien la lumière intellectuelle; mais cette lumière n'est pourtant comparable qu'au soleil, qui brille, il est vrai, sur tous les flots qui s'élancent du sein de la mer, mais qui ne saurait éclairer que d'un sombre reflet le profond abîme d'où ils s'élèvent. Ainsi l'esprit humain est infiniment plus riche qu'il ne le sait lui-même: son être est si vaste et si profond qu'il ne peut jamais se déployer entièrement dans la conscience. L'homme est à lui-même un mystère; il ne se résout jamais dans sa conscience, car s'il parvenait à s'y éclairer d'une semblable clarté, il se consumerait lui-même. Il y a toujours au fond de son être quelque chose de caché qu'il cherche en vain à découvrir, qui cependant le pousse sans cesse à un développement ultérieur, et se montre comme la source mystérieuse de toute divination et de toute inspiration (1).

Cette doctrine, dont Leibnitz n'a tracé que les premiers contours, contient pourtant en germe une des plus belles théories de l'esprit, et concilie dans une unité supérieure les différentes doctrines que les systèmes précédens avaient établies. Leibnitz est le premier qui ait indiqué dans l'esprit cette source éternelle qu'il ne peut jamais épuiser

(1) Fichte, l. c. p. 56.

par son activité, par laquelle il est lui-même un petit monde qui, tout en se développant en harmonie avec le grand monde, en est pourtant distinct, porte et conserve le principe de son individualité en lui, et ne saurait jamais être détruit.

Le système de Leibnitz fut continué et développé par Wolf, et les services que ce philosophe célèbre a rendus à la philosophie sont incontestablement très grands; Kant l'a appelé, avec grande raison, le fondateur de l'esprit scientifique en Allemagne; cependant il faut reconnaître que, sur plusieurs points importans, le sens intime du système leibnitzien lui a échappé; surtout les idées d'entéléchie, d'harmonie préétablie, de causes finales, de raison efficiente et suffisante n'ont pas été approfondies dans toute leur portée. Quant à la science qui nous occupe en ce moment, Wolf distinguait la psychologie rationnelle et la psychologie empirique; en accordant à celle-ci tout le mérite de l'observation, il cherchait pourtant la base et les principes de la doctrine de l'esprit dans la métaphysique. La première a été enrichie par lui, de beaucoup de fines observations, et la psychologie rationnelle a été amenée par lui le premier à un développement sévère de principes rigoureux.

La France devint, dans le dix-huitième siècle, le sol sur lequel le système de Locke devait se développer dans toutes ses conséquences. Cette doctrine avait, il est vrai, reconnu deux sources de la connaissance, la sensation et la réflexion; mais comme la sensation était considérée comme base, son successeur, en France, Condillac, ne vit dans

la réflexion qu'une sensation transformée. Tout le monde connaît les fruits que ce système a portés. Le sensualisme, développé avec un enchaînement vraiment logique dans le livre de l'Esprit et le Système de la nature, se transforme en un matérialisme complet; l'esprit fut regardé comme un produit de la sensibilité animale, et ses facultés comme des actions du système nerveux. Cette doctrine, en finissant de cette manière avec l'esprit, avait en même temps la hardiesse de se poser comme le dernier terme, comme la conclusion de toute recherche psychologique. Les principes étaient déterminés, les notions définies, toute la doctrine était en apparence très claire; ainsi on pouvait en quelque sorte l'apprendre par cœur, et se reposer enfin de tant de longues recherches. On ne saurait douter que ce système, par sa prétention d'être le système complet et achevé, en a imposé aux esprits et a maintenu long-temps sa domination.

Ce ne fut que vers le commencement du dix-neuvième siècle que les esprits sérieux revinrent peu à peu de ce matérialisme, qui avait montré dans les excès de la révolution ses formidables conséquences. On retourna d'abord au système plus modéré de Condillac, on remonta ensuite à la source plus pure, à la doctrine de Locke : c'est dans cette impulsion nouvelle que M. Destutt de Tracy, M. Laromiguière, M. Degerando et plusieurs autres penseurs distingués, écrivaient et enseignaient. Les prétentions de l'ancien dogmatisme disparurent peu à peu, à mesure que l'histoire et

les systèmes contemporains d'autres peuples furent plus connus. M. Degerando, Charles Villers et madame de Staël se sont acquis dans cette direction chacun un mérite particulier.

Vers le même temps, la philosophie écossaise, qui avait, sur plusieurs points importans, combattu le système de Locke, trouva en M. Royer-Collard le premier interprète intelligent, et cette doctrine, qui est encore aujourd'hui continuée et développée avec un talent remarquable par M. Jouffroy, a beaucoup contribué à répandre des idées plus justes sur l'activité de l'esprit. La transformation la plus décisive a été cependant commencée par M. Cousin, qui, en même temps qu'il initiait les esprits à une connaissance plus approfondie de l'histoire de la philosophie, établissait, en s'appuyant sur les systèmes modernes de l'Allemagne, une nouvelle doctrine philosophique, et changeait l'ancienne base psychologique, qui ne s'étendait pas au-dessus des notions du sens commun, par la théorie importante qu'il développait sur la raison et les idées. M. Cousin entreprit aussi une nouvelle réfutation du système de Locke, qu'il a jugé dans son cours impartialement avec une haute sagacité.

Beaucoup d'autres ont contribué à répandre des idées plus élevées sur l'homme et son activité intellectuelle. Saint-Martin avait déjà opposé son profond mysticisme à la philosophie régnante de son temps, et, dans une route à peu près analogue, M. de Bonald et encore plus M. Ballanche ont exercé une influence heureuse sur la marche

plus élevée dans laquelle la philosophie est entrée.

Mais la direction imprimée par la philosophie matérialiste à toutes les sciences, n'a pas encore entièrement disparu. Le matérialisme a été victorieusement combattu dans ses principes, mais il prolonge encore sa vie dans les branches dérivées, surtout dans les sciences naturelles. Principalement la physiologie marche toujours dans la même voie, comme si rien n'avait été changé ; elle s'arroge encore le droit de traiter de matières qui n'appartiennent qu'à la science de l'esprit et aux sciences morales qui en dérivent. Il serait à désirer que l'ouvrage posthume de Maine de Biran, intitulé : « Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, » publié dernièrement par M. Cousin, pût contribuer à faire mieux distinguer deux sciences dont la confusion a toujours entraîné les plus graves conséquences pour toute l'appréciation de la vie humaine.

Retournons maintenant au développement de la philosophie en Allemagne.

Pendant que la philosophie, en France, se transformait, à la fin du dix-huitième siècle, en un matérialisme complet qui faisait de l'esprit une pure fonction du corps, la philosophie, en Allemagne, suivait la route opposée. Si la philosophie, en France, avait nié l'esprit, ici l'esprit arrivait à considérer le corps matériel et toute la nature comme une pure fonction de l'intelligence.

Nous allons suivre la philosophie moderne en Allemagne dans les divers degrés de son développement.

La nouvelle époque philosophique s'ouvrit par la réforme profonde opérée par le système de *Kant*. La science de l'esprit humain a été regardée dans toutes les époques importantes de la philosophie comme le point de départ indispensable : aussi, dans ce système, une recherche plus approfondie de l'esprit fut entreprise pour connaître les facultés intellectuelles, chacune dans son activité particulière, toutes dans le lien qui les unit et dans leur action réciproque; car le seul moyen qui s'offrait pour acquérir des connaissances certaines, c'était la connaissance exacte de la source d'où elles émanaient. Dans les hautes spéculations qui avaient signalé les travaux précédens de la philosophie, on avait précisément oublié la source d'où les notions venaient. Les idées de substance et d'accidence, de nécessité et de causalité, de raison efficiente et suffisante, d'unité et d'harmonie préétablie, ces idées, ou plutôt les mots qui les exprimaient, résonnaient partout à l'oreille, mais le sens profond que les premiers auteurs y avaient attaché s'était perdu. Pour sauver la philosophie d'une dissolution complète, il fallait un nouvel explorateur de l'esprit humain, qui établît une statistique de ces forces d'après un point de vue nouveau ; il fallait un homme qui, en rejetant l'ancien dogmatisme ontologique aussi bien que le sensualisme empirique, frayât une route nouvelle, indiquât un ordre nouveau de questions, et qui, tout en ouvrant le champ d'une critique générale, découvrît pourtant de nouvelles sources de vérité, de nouvelles contrées, pour ainsi dire, dans le monde

de l'intelligence. L'homme qui fit ainsi sortir la philosophie de son état d'incertitude et de langueur, et jeta les premiers fondemens d'un édifice nouveau, cet homme célèbre était Kant; son œuvre alluma dans les esprits une étincelle qui depuis est devenue un torrent de lumières qui se répand dans toutes les directions, et dont la source est intarissable, parce que l'esprit lui-même a été touché au point de sa vie la plus intime.

Mais pour toute cette époque que nous avons encore à parcourir historiquement, sous le rapport de la science de l'esprit, je serai plus court, parce que, dans la suite de ce cours, je reviendrai plusieurs fois aux systèmes qui la caractérisent.

Le système de Kant commençait une recherche de l'esprit humain presque entièrement neuve dans plusieurs questions importantes, plus profonde dans quelques autres, comme celles des catégories, des idées et de l'idéal; et quoique le système n'ait pas donné de doctrine nouvelle sur la nature même de l'esprit, il l'a pourtant saisi dans le secret de ses différentes opérations et productions.

Kant ouvre ses recherches par la question de l'origine de nos connaissances. Selon lui, notre connaissance commence avec l'expérience, qui éveille et met en exercice nos facultés; cependant notre connaissance n'en dérive pas entièrement. La connaissance est un composé de ce qui est fourni par l'expérience et de ce que l'esprit apporte de son propre fonds. Dans notre connaissance, il y a plusieurs degrés, déterminés par des facultés particulières dont chacune agit dans des formes intellec-

tuelles données comme notions *à priori*; ainsi il assigne à l'intuition sensible le temps et l'espace, qui sont les formes primitives dans lesquelles s'opère l'intuition, et non point des notions puisées dans l'expérience; pour l'entendement (intellect, Verstand), le second degré de la connaissance, il trouve les catégories, ou les notions simples *à priori*, qui, appliquées à l'expérience, sont les principes de toute science empirique. Aristote avait déjà trouvé plusieurs de ces catégories par induction; Kant cherche à en faire un tableau systématique et complet d'après un principe logique.

Mais au-dessus de l'entendement existe encore une autre faculté, la raison, source des idées ou notions transcendantes qui n'ont plus d'objet dans l'expérience, et qui, à cause de cela, manquent, selon Kant, de certitude et ne peuvent pas devenir les principes constitutifs d'une science, quoiqu'elles soient les objets rationnels de la foi et les principes régulateurs de la conduite morale. Toutes les idées se résument dans ce que Kant appelle idéal transcendental (1), qui embrasse toutes les idées éternelles et infinies, et qui est Dieu, le véritable être de la raison, être dont Kant détermine la nature avec une telle précision qu'on s'étonne qu'il n'ait pas lui-même dissipé les doutes qu'il élevait sur son existence. — Pour l'esprit, le fait général identique est la conscience, qui forme le lien de toutes les aperceptions. *Je pense*, c'est aussi le principe psychologique pour Kant, comme il l'avait été pour

(1) Voyez Critique de la raison pure, la section *de l'idéal transcendental.*

Descartes, avec cette différence que Kant l'approfondissait plus dans les détails.

Le système de Kant avait, par sa doctrine plus approfondie et plus élevée de l'esprit humain, des résultats très salutaires pour la science morale, entièrement liée avec la psychologie ; mais par sa doctrine particulière de l'espace et du temps, qui constituent, selon lui, toute la connaissance du monde extérieur, quoiqu'ils ne soient que de pures formes de notre intuition et non des propriétés inhérentes aux choses elles-mêmes, il créa un idéalisme qui, en plaçant uniquement dans l'esprit les propriétés principales qu'on attribue ordinairement à la nature elle-même, faisait du monde extérieur un monde de pure apparence, dont *l'être en soi* restait caché derrière les *phénomènes*, et dont Kant professait ne rien connaître. Cette doctrine, qui présentait un idéalisme encore indécis, forma la transition au système rigoureusement idéaliste de Fichte.

Comme Kant n'avait rien laissé subsister du monde extérieur que l'être en soi, qui était pour lui une chose inconnue ; comme tout ce que nous croyons savoir de ce monde se réduisait, selon lui, à de certains modes de notre représentation, Fichte ne faisait qu'un pas de plus, en déclarant que cet être en soi, dont Kant parlait, était une fiction que rien ne justifiait ; qu'il n'y avait pas d'autre monde que le moi avec son activité, et que le monde dit extérieur n'était qu'un résultat de notre intelligence et de notre activité combinées. C'était attribuer une grande puissance à l'esprit que d'en faire l'être créateur du monde ; mais il s'agissait

de justifier cette doctrine, et c'est dans cet essai de démonstration qu'il faut admirer le génie spéculatif de Fichte. Cette tentative, quoiqu'elle ait échoué quant à son but principal, a pourtant produit une vue neuve et profonde de l'esprit humain : ce fut la volonté conçue comme principe créateur et développée avec une profondeur à laquelle n'avait pénétré aucun système précédent.

La volonté est, selon Fichte, le fait primitif du moi. Le moi se pose par sa volonté; mais par cet acte constitutif il se distingue des choses qui lui sont étrangères et se pose en opposition avec elles. Cette opposition le détermine nécessairement à un retour sur soi-même, et ce retour est la réflexion qui, s'unissant à la volonté, constitue la conscience. La conscience est donc le résultat de l'action volontaire du moi combinée avec son retour sur soi-même; la conscience est la synthèse de l'action et de la réaction, mais c'est tout le moi, c'est tout l'esprit; expliquer la conscience, c'est expliquer l'esprit.

Fichte entre ensuite dans une analyse plus approfondie du moi. Il essaie d'en déduire le monde extérieur comme une condition de la conscience. Mais comme il considérait ainsi la conscience comme étant l'esprit tout entier, il devait s'élever avec force contre l'opinion ordinaire qui, en la regardant comme un fait individuel, comme un état particulier, demande encore ce que c'est que l'esprit.

Fichte répond qu'une pareille question ne peut être faite que par ceux qui n'ont jamais atteint la conscience d'eux-mêmes. Surprenez-vous, leur dit-

il, dans la synthèse de votre volonté et de votre réflexion, surprenez-vous dans votre conscience, et vous aurez saisi l'essence de votre moi. Le moi, qui est l'esprit, est pure activité, pure volonté, pure conscience; et il n'y a pas derrière la volonté ou la conscience un être en soi. Toutes les doctrines, qui considèrent l'esprit comme un être encore caché derrière son activite, comme une substance ou un substratum, ou comme une chose inconnue, ne sont que le produit du sensualisme qui ne peut rien concevoir sans y attacher des notions empruntées au monde matériel.

Descartes avait eu déjà à lutter fortement contre les intelligences vulgaires qui demandaient encore en quoi consistait la nature de l'esprit, après qu'il eut déclaré que la pensée en était l'essence constitutive ; Fichte devait s'élever encore avec plus de force contre l'opinion commune, parce que dans son système il devait considérer l'esprit uniquement comme activité, telle qu'elle se revelle dans la volonté et la réflexion. Quoique nous trouvions peut-être, par nos recherches, que l'esprit n'est pas purement activité, il faut cependant reconnaître comme une haute vérité du système de Fichte, d'avoir vu dans l'activité de l'esprit la manifestation de son essence même. Ordinairement, quand on parle de la pensée, de la volonté, on les considère comme de pures formes, comme une expression quelconque de l'esprit; mais la pensée et chaque pensée, la volonté et chaque volonté, est l'esprit, est de l'esprit, comme chaque rayon particulier est de la lumière.

Cependant le système de Fichte restait trop exclusif pour répondre à toutes les questions auxquelles la philosophie a toujours cherché à donner une solution ; mais ce fut surtout la tentative infructueuse de cet idéalisme qui voulait expliquer la nature, le monde extérieur, en les considérant comme un pur produit de l'activité de l'esprit, qui détermina Schelling à s'élever au-dessus de toutes les idées opposées, à travers lesquelles le développement de la philosophie précédente s'était traîné ; à s'élever au-dessus de l'opposition du moi et du non-moi, de l'idéel et du réel, de l'esprit et de la nature, et à embrasser, à réunir tout dans l'être absolu de Dieu. Ce n'est pas ici le lieu de faire remarquer les conséquences importantes de cette nouvelle conception. En général, les résultats en ont été salutaires pour beaucoup de branches de la philosophie; mais la science particulière de l'esprit n'en reçut que peu de développement. Schelling regardait l'esprit comme la face idéelle et infinie de l'être absolu, qui est Dieu ; mais une pareille conception générale métaphysique de l'esprit, si elle n'est pas plus développée, surtout si elle n'est pas appuyée sur l'observation immédiate dans la conscience, n'est qu'une pure formule susceptible de différentes interprétations et exposée à beaucoup d'abus dans l'application. Schelling s'occupait peu de l'esprit, pressé qu'il était d'arriver à une nouvelle doctrine de la nature, recherche long-temps négligée et qu'il fallait relever de l'abaissement dans lequel elle avait été retenue par les systèmes matérialistes aussi bien que par l'idéalisme pur. Mais cette préoccu-

pation en faveur de l'étude de la nature, unie à l'esprit d'identification inhérente au système de Schelling, annonçait dans la science de l'esprit quelques fâcheux résultats. L'esprit ne fut pas assez distinct de la nature, tous les deux ne furent considérés que comme deux aspects de l'être absolu; on ne les distinguait pas dans leur être, et, par conséquent, on ne pouvait établir une différence essentielle entre le corps et l'esprit. S'il n'en résultait pas une doctrine matérialiste, la raison en était dans la tendance idéaliste du système qui, en donnant la prépondérance à l'esprit, spiritualisait la nature et le corps plus qu'il ne matérialisait l'esprit. Mais sa faute était toujours de ne pas distinguer ce qui est distinct et de ne pas remarquer la différence des lois qui régissent le développement de l'esprit de celles qui déterminent la vie du corps. La psychologie s'effaçait dans la physiologie générale, et la science de l'esprit tombait de droit et de fait entre les mains de la physiologie. Toutefois la conception élevée que le système de Schelling faisait planer sur tout l'univers, avait pour résultat de faire connaître l'homme dans ses rapports supérieurs universels, pour lesquels on cherchait aussi des facultés correspondantes dans son esprit. C'est par ce système que s'établissait la doctrine psychologique du sens universel, dont on croyait apercevoir la manifestation dans les faits du somnambulisme, du magnétisme dit animal, et de la clairvoyance, phénomènes qui devinrent dès lors l'objet de recherches profondes et assidues.

Le système de Schelling avait ainsi presque entièrement négligé la doctrine de l'esprit; mais ce défaut se faisait trop vivement sentir pour qu'on ne tentât point à y remédier. En effet, le système de *Hegel* se présenta bientôt pour combler cette lacune. Nous ne le considérons ici que sous le rapport de la science qui nous occupe et qui a fait par lui un progrès important. Hegel, esprit éminemment méthodique, ne pouvait pas se contenter de la forme plus poétique que scientifique dans laquelle Schelling avait présenté sa doctrine. D'accord avec Schelling dans les idées fondamentales, il changea pourtant entièrement de méthode dans leur exposition.

La science préparatoire est la *phénoménologie* de l'esprit, dans laquelle l'esprit est considéré dans ses diverses manifestations. Le but que Hegel se proposait était de déterminer les différens degrés du développement de l'esprit, sous le rapport de la pensée, pour préparer ainsi l'intelligence à s'élever successivement au savoir absolu de Dieu comme principe de toute science. Une telle marche méthodique est sans doute nécessaire : il n'y a de science qu'à cette condition. Hegel cherchait ainsi à satisfaire un besoin général; mais par plusieurs raisons il n'atteignit pas son but. Au lieu d'une observation exacte et impartiale de l'esprit, qui devait ne rien présupposer, Hegel apportait déjà, dans ses recherches, des idées préconçues; la science de l'esprit n'apparut que comme application particulière d'idées dont la base était ailleurs.

La phénoménologie de l'esprit contient beaucoup de remarques pleines de finesse sur les différentes sphères de l'activité spirituelle ; mais l'ordre dans lequel les idées sont présentées est loin d'être l'ordre véritable du développement de l'esprit.

La *logique*, qui remplace chez Hegel l'ancienne métaphysique, ne s'occupe plus des manifestations de l'esprit. Elle est la science des idées. La seule idée, qui les renferme toutes, est Dieu. Toutes les idées sont des déterminations de son essence, elles sont ses attributs. Le problème est donc de connaître l'ordre dans lequel existent ses essences fondamentales, en allant de la plus générale et la plus simple jusqu'à la plus concrète. Hegel cherche à résoudre ce problème par le développement systématique des catégories, les idées simples et fondamentales de l'intelligence. Les catégories sont en général les mêmes que Kant avait déjà établies ; seulement elles sont mieux développées, représentées dans un autre ordre, et considérées comme l'essence même de Dieu, et par là comme l'essence constitutive de toutes choses ; tandis que Kant les avait seulement conçues comme les formes de notre entendement, sous lesquelles nous saisissons le monde phénoménal.

La doctrine générale de l'esprit est dans le système de Hegel, comme dans celui de Schelling, intimement liée à la doctrine de l'être absolu. Mais comme Hegel diffère de Schelling principalement en ce qu'il conçoit Dieu, non comme un être qui existe éternellement dans son identité

absolue, mais comme un être qui se développe et qui constitue dans les divers degrés de son développementles divers ordres successifs de l'existence, il considère l'esprit comme formant un degré particulier de ce développement.

Il y a trois degrés qui sont trois modes d'être différens de Dieu. Dieu est d'abord en soi dans l'éternité de ses essences fondamentales; comme tel, il est conçu, ainsi que nous avons vu, dans la logique. Mais Dieu ne reste pas dans cet état : pour créer le monde, il faut qu'il passe hors de soi, qu'il se développe dans la multiplicité extérieure des êtres que présente la nature. La *nature* marque ainsi le second degré du développement de l'être absolu, son existence toute *extérieure* dans l'espace; mais, par cette raison, la vie naturelle est une vie défectueuse et transitoire. L'être absolu ne peut pas rester dans cet état d'extériorité, il faut qu'il rentre en lui-même, qu'il se résume de la multiplicité antérieurement développée dans l'unité de son être, en se faisant *esprit*. Dans l'esprit, l'être absolu est revenu à soi-même, est pour soi, acquiert connaissance et conscience de soi-même, et est ainsi personnalité infinie.

Nous n'avons pas ici à juger cette doctrine de Dieu, nous avons seulement à remarquer la manière dont l'esprit général a été conçu. L'esprit n'est point considéré comme une face de l'être absolu, correspondante à l'autre, représentée par la nature. L'esprit a derrière lui la nature comme une vie passée : il est même le terme, le but ou la fin de la nature. Nous rencontrons ici l'idée aristotélicienne

de l'entéléchie dans une transformation toute particulière, quoique peu heureuse. Aristote avait déterminé, comme nous avons vu, l'ame ou l'esprit comme le but et la fin *intimé* du corps, parce que toute son organisation se rapporte à l'accomplissement du but intérieur. Hegel, en méconnaissant la notion principale *de la finalité intime*, considère l'esprit en général comme le but *extérieur* de la nature, et la conception qui avait été profonde chez Aristote devient une idée sur laquelle l'intelligence n'a plus de prise. Quand Hegel dit que la nature aboutit à l'esprit comme à sa conclusion, il ouvre un large champ à l'imagination, après l'avoir fermé à l'intelligence. De quelque manière qu'on veuille représenter cette idée, jamais, si on n'adopte pas les hypothèses matérialistes, on ne fera concevoir comment la nature pourra se développer à devenir esprit.

L'idée du développement est ensuite appliquée à l'esprit même. L'esprit parcourt aussi trois ordres successifs en se manifestant d'abord comme esprit *subjectif*, ensuite comme esprit *objectif*, enfin comme esprit *absolu*. Chaque degré a trois périodes subordonnées. L'esprit *subjectif* se manifeste d'abord immédiatement comme ame ou esprit naturel (dans le rêve, le magnétisme, etc.); ensuite il s'éveille à la conscience; à la fin, il se montre comme esprit libre qui se détermine en soi-même. L'esprit *objectif* comprend les différentes sphères de l'existence sociale, depuis la propriété jusqu'à l'état et à l'histoire du monde. L'esprit *absolu*, enfin, se manifeste dans la religion,

l'art et la philosophie. Le but du développement est atteint lorsque le savoir absolu aura été obtenu par la philosophie. Cette dernière époque a commencé avec l'apparition de la philosophie absolue, qui n'a plus qu'à se développer et à attirer dans sa sphère élevée tous les autres élémens de la vie. Comprendre dans le sens complet du mot le passé et le présent, c'est le but de la science et de la vie.

C'est ainsi que ce système transporte toute science et toute vie dans l'histoire. Si vous lui demandez une science de l'esprit ou de l'homme, il vous fera le tableau de son développement. Si vous cherchez une doctrine morale ou une doctrine de l'art, de la religion, il vous donnera une explication des différens principes ou dogmes qui ont régné dans ces domaines. Un développement ultérieur plus élevé de ces sphères importantes de la vie n'existe pas : l'avenir n'a que la mission philosophique de comprendre le passé.

L'étude de l'histoire devait beaucoup gagner par un tel système, et, en effet, tout le développement de l'humanité a été envisagé dans un esprit supérieur; mais l'idée du développement telle qu'elle a été représentée par ce système est certainement fausse. Rien ne se manifeste d'une manière si isolée. La vie humaine est entière et se développe dans sa totalité, quoique certaines parties puissent acquérir, dans certaines époques, une prédominance temporaire. De même, la vie spirituelle possède dès le commencement ses facultés fondamentales qui sont toutes également importantes, et comme le but de la vie individuelle consiste dans le dévelop-

pement harmonieux et complet de toutes les facultés, de même les grands corps sociaux ont la mission de se déployer dans toutes les directions, de cultiver tous les élémens de la vie, l'art, la science, la morale, la religion, sans laisser absorber l'un par l'autre, parce que ce sont des élémens constitutifs de l'être humain.

Le système de Hegel conduit donc, par une théorie erronée sur le développement de l'esprit, à une fausse appréciation de la vie humaine. Ces conséquences ont été senties et indiquées depuis longtemps; mais il ne s'agit pas d'étaler des accusations ou de recourir aux armes vaincues du scepticisme ou du mysticisme, il s'agit de déraciner les erreurs du système avec sa base, en s'appuyant même sur les forces intellectuelles qu'il a incontestablement créées ou élevées; il s'agit d'une nouvelle transformation de la philosophie qui doit commencer par une nouvelle recherche de l'esprit humain, et qui doit se distinguer par l'union et le progrès simultané des deux méthodes qui jusqu'ici ont été toujours isolées, de l'observation analytique et de la déduction ou développement métaphysique des idées générales, comme principes fondamentaux de la philosophie.

Tout ce grand développement de la philosophie montre donc la nécessité pour l'esprit humain, de retourner encore une fois à lui-même, de commencer par la recherche soigneuse de sa propre nature, avant de s'engager dans des questions métaphysiques et ontologiques; et cette recherche est

d'autant plus nécessaire aujourd'hui, qu'une foule d'idées a été mise en circulation, mais dont on ne connaît pas la portée, parce qu'on ne les a pas approfondies dans leur source; l'atmosphère intellectuelle est aujourd'hui généralement remplie de ces êtres d'abstraction, séparés de leur tige, de l'être vivant de l'esprit. Cet état intellectuel est presque partout le même. La France n'a pas vu comme l'Allemagne tant de systèmes philosophiques se succéder dans un si court espace de temps; mais elle a vu se développer et s'appliquer d'autres théories, qui pourtant avaient aussi rapport à la vie intellectuelle et morale de l'homme, et supposaient nécessairement la connaissance de l'esprit humain; et cependant l'esprit en lui-même c'est la moindre chose dont on se soit occupé. En Allemagne, les doctrines philosophiques ont eu la prédominance dans le developpement intellectuel. Les premiers de ces systèmes examinaient bien l'esprit en lui-même; mais avant que cette recherche fût portée au degré nécessaire de développement, les systèmes suivans abandonnaient déjà cette route, et s'élevaient dans les régions transcendantes de la métaphysique, où l'on oubliait l'esprit pour les idées qui ne sont que ses produits. Certes des idées nouvelles et profondes ont été le résultat de cette élévation; mais ces idées, qui dans leurs premiers auteurs pouvaient être le fruit d'une longue réflexion intérieure, devenaient, chez les disciples et les successeurs, de vides formules, parce que les maîtres n'avaient pas indiqué la méthode générale qui pût faire de leur doctrine au lieu d'un objet de

foi un objet d'intelligence. Une grande richesse d'idées a été déployée dans presque toutes les branches de la science philosophique; et cependant tous ceux qui ne considèrent pas ce grand développement comme des curieux, qui cherchent à entretenir leur imagination, mais n'y pénètrent qu'avec l'esprit sérieux qui demande la raison de tout ce qui se fait dans le monde de l'intelligence, ceux-ci doivent s'avouer qu'il faut abandonner la route qu'on a suivie, et entreprendre une nouvelle recherche de l'esprit en lui-même, si on veut garder l'espérance de porter de l'unité et de l'harmonie dans son activité.

La nécessité de cette nouvelle recherche de l'esprit commence à devenir la conviction générale en Allemagne; cette conviction s'est formée depuis les cinq dernières années, mais elle a déjà pris une consistance et un développement qui promettent des résultats importans pour un avenir prochain. C'est ainsi que l'Allemagne a vu naître dans les cinq dernières années une foule de travaux psychologiques, faits presque tous dans le but d'une régénération et d'une transformation de la philosophie. Mais entre tous ceux qui ont signalé la nécessité de la recherche analytique de l'esprit comme base de tout l'édifice philosophique, je dois nommer *Krause*, dont je m'honore d'avoir été un disciple particulier. Krause avait suivi au commencement la tendance générale que Schelling avait imprimée à la philosophie; mais bientôt il s'aperçut du vague et de l'incomplet de ce système; il s'affermit de plus en plus dans la conviction qu'il

fallait encore revenir à l'œuvre que Kant avait entreprise sans l'avoir achevée, que la philosophie devait commencer par la recherche de l'esprit de l'homme, afin de trouver dans cette recherche la raison de s'élever dans la sphère des idées générales concernant l'être de Dieu, la nature, l'homme, la vie et le développement de l'humanité, et c'est ainsi que Krause établissait dans son système deux parties distinctes qui s'enchaînent et se supportent mutuellement, dont la première est celle qui consiste dans l'analyse psychologique de l'esprit dans les différentes manifestations de son être et les divers degrés de son développement, et dont la seconde est la partie synthétique qui s'occupe des questions de Dieu, de la nature et de l'humanité; la première partie est la base pour l'esprit humain, et c'est celle que j'aurai l'honneur d'exposer devant vous. Je vais encore brièvement indiquer la marche que j'adopterai dans cet enseignement, et qui est, en général, celle que Krause a suivie dans sa doctrine.

Nous commencerons notre recherche par des considérations sur l'homme en général, telles qu'elles nous ont été fournies par le milieu où il se trouve. Nous chercherons à déterminer l'ordre et la place qu'il occupe dans le système général des êtres, et surtout à le distinguer de tous les autres êtres de la nature. Mais ensuite nous abandonnerons toutes les considérations extérieures en nous concentrant en nous-mêmes, en nous occupant de la nature de l'esprit, telle qu'elle se révèle à nous dans notre conscience, et après avoir acquis la

conscience de nous, de notre esprit, nous examinerons les rapports qui existent entre lui et le corps, et nous verrons que l'esprit, quoique intimement lié avec le corps, en est pourtant essentiellement distinct.

Après avoir distingué l'esprit du corps, nous approfondirons l'esprit dans les différentes facultés de la pensée, du sentiment et de la volonté. Mais au commencement de la recherche de l'activité de l'esprit s'élève nécessairement la question du temps et de l'espace; ces questions étant fondamentales pour toute la philosophie comme pour la vie elle-même, nous leur consacrerons un examen particulier, nous examinerons si le temps et l'espace ne sont que de pures formes de notre entendement, comme Kant l'avait prétendu, ou si elles sont à la fois des formes inhérentes aux choses elles-mêmes. Cette recherche aura pour nous un grand résultat: elle nous fera voir que le temps et l'espace n'appartiennent pas à l'esprit seul, qu'ils sont inhérens aux choses extérieures; mais nous verrons que notre moi, notre esprit est au-dessus de ces formes, que nous n'existons dans l'espace et le temps que pour une petite portion de notre être, que le temps ne touche pas la substance de l'esprit comme l'espace n'en donne pas la mesure, que tous les deux ne sont pour l'esprit que de pures formes de son activité, des cadres qu'il remplit par son développement; de sorte que l'esprit n'est pas soumis à la loi du temps et de l'espace, mais que le temps et l'espace sont soumis à la loi supérieure de l'esprit, à l'ordre éternel des idées

que l'esprit porte en soi, et dont il ne réalise dans chaque moment qu'une partie infiniment petite. Nous verrons donc à la fois que l'esprit est, comme Leibnitz l'avait dit, infiniment plus riche qu'il ne le sait lui-même, qu'il est une source inépuisable de vie et de développement, qu'il ne se développe et ne s'approfondit jamais dans sa totalité, qu'il se montre ainsi dans sa nature comme un être infini, dont la pensée et le développement ne sont jamais entièrement achevés.

Après avoir acquis cette intelligence de l'être, de la nature de l'esprit en lui-même, nous le considérerons dans les différentes branches de son activité. D'abord, il se présente dans son activité de pensée, et nous considérerons les différens degrés de la pensée et de la connaissance. Nous nous élèverons successivement du degré inférieur de la connaissance sensible à travers les notions abstraites de l'entendement jusqu'aux idées de la raison. Ici nous nous arrêterons plus long-temps. D'abord nous examinerons cette faculté particulière, qu'on appelle raison, et qui, à proprement parler, n'est pas quelque chose de personnel, mais la source générale par laquelle tous les esprits sont liés, par laquelle ils forment, pour ainsi dire, un seul royaume, reconnaissant tous la même autorité, obéissant à la même loi, à la loi suprême de la raison. Cette manière de concevoir la raison nous expliquera pourquoi nous attribuons aux idées qu'elle porte en elle une valeur générale et universelle, et comment nous, esprits finis, nous avons pourtant en nous des pensées, des idées in-

finies. Ce fait ne pourrait pas exister s'il n'y avait pas quelque chose en nous qui nous rendît capables de concevoir de telles idées. Ainsi nous nous élèverons aux idées transcendantes éternelles et infinies; nous considérerons surtout l'idée de l'esprit dans son infinité, ou comme raison, l'idée de l'humanité et l'idée de la nature. Nous examinerons chaque idée en elle-même; mais comme aucune de ces idées ne satisfait la raison, comme la raison sent le besoin de chercher une cause commune, d'établir un lien entre tous ces êtres, nous serons forcé de nous élever à l'idée de la Divinité, qui, en établissant l'harmonie dans tous les ordres des êtres, est aussi la conclusion de tout le système. Dans l'idée de la Divinité se résument toutes les idées infinies; c'est, pour parler avec Kant, l'idéal de la raison, que nous avions cherché; mais c'est aussi l'idéal dans lequel toutes les imperfections des êtres finis sont effacées, c'est l'idéal où toutes les idées brillent de leur vraie lumière. Dans la Divinité nous aurons trouvé l'explication de notre raison, de cet être qui est en nous, et qui est plus que nous, qui nous élève dans une sphère au-dessus de notre personnalité, et quand nous aurons trouvé dans la Divinité la véritable source des idées éternelles que la raison porte en elle, nous serons fondés à déterminer l'idée de la Divinité elle-même d'après ces idées rationnelles, et de jeter ainsi le premier fondement de la doctrine religieuse. Nous la développerons même jusqu'au point où Dieu sera compris comme un être d'une personnalité infinie, comme un être doué d'amour vivant

et de providence pour déterminer ensuite les rapports religieux qui unissent l'esprit individuel avec la Divinité. Quand cette tâche sera accomplie, la recherche de l'esprit, sous le rapport de la pensée, sera finie; nous passerons au sentiment, qui sera développé de la même manière; car la pensée et le sentiment se correspondent, s'abaissent et s'élèvent dans les mêmes degrés. Nous aurons à considérer d'abord les sentimens sensuels, ensuite nous examinerons les sentimens supérieurs du beau, du sublime, de l'art en général, de la nature et de l'humanité; et enfin, pour tous les sentimens particuliers, nous trouverons la conclusion dans le sentiment infini de la Divinité, dans lequel tous les sentimens sont élevés, ennoblis, harmonisés, sans être détruits et affaiblis. Après le sentiment il ne reste plus à analyser que la volonté : la volonté sera considérée de la même manière que la pensée et le sentiment; elle sera élevée successivement de la sphère personnelle à Dieu, qui est son bien suprême, auquel elle doit avoir égard dans ses motifs et toutes ses déterminations. De cette manière, nous aurons achevé la doctrine de l'esprit dans sa nature particulière; mais l'esprit est en rapport intime avec le corps, et dans ce rapport se manifestent des phénomènes très importans sur lesquels nous devrons encore diriger notre attention. Nous examinerons surtout les phénomènes qui se rapportent à l'état maladif de l'homme, comme l'aliénation mentale, le délire, la folie, le magnétisme dit animal, et la clairvoyance.

Mais après avoir considéré l'esprit sous tous ses

rapports, en lui-même et dans son union avec le corps, nous entreprendrons notre dernière recherche, qui consistera à déterminer le développement de l'esprit de l'homme individuel et de l'humanité, d'après les lois psychologiques telles que la recherche de la nature de l'esprit nous les aura fournies. Pour l'homme comme pour toute l'humanité, nous verrons que l'œuvre de la vie n'est jamais finie, que le but, la mission de l'homme et de l'humanité ne peut pas être remplie dans un temps et un espace limités, que la vie sur la terre n'est pas le dernier terme, que l'immortalité est la condition sous laquelle l'homme et l'humanité peuvent atteindre à la destination qui leur est assignée. La doctrine de l'immortalité sera donc la conclusion de notre exposition.

DEUXIÈME LEÇON.

De la Nature en général et des différens ordres de sa vie. — Détermination de la nature particulière de l'homme.

MESSIEURS,

D'après le plan que j'ai tracé à la fin de la leçon précédente, nous commençons nos recherches philosophiques sur l'homme en considérant d'abord sa vie naturelle, afin de déterminer la place qu'il occupe dans l'ensemble des êtres et d'arriver, par l'observation préalable de sa nature physique, à mieux distinguer sa vie spirituelle et les lois qui la régissent. Ces recherches peuvent, d'un côté, former comme une introduction facile pour ceux qui, distraits par les phénomènes du monde extérieur, éprouvent quelque peine à se concentrer immédiatement dans leur conscience et à y trouver la base certaine de leurs observations intérieures, et, d'un autre côté, ces recherches ont une valeur réelle en elles-mêmes, parce qu'elles ont pour objet une face essentielle de la vie humaine, et que l'explication du rapport qui existe entre l'esprit et le corps est impossible par la seule observation de la vie de l'esprit (1).

(1) La nécessité de faire précéder les recherches psychologiques de considérations générales sur la nature et sur l'être physique de l'homme, a été sentie par les psychologues modernes en Allemagne,

Cependant nous ne pouvons entrer immédiatement dans la recherche particulière de la vie physique de l'homme; nous devons commencer par considérer la nature et sa vie en général : car l'homme étant seulement une partie de ce grand tout, et constituant un degré particulier dans l'échelle des êtres, il faut nous élever d'abord à une vue sur l'ensemble de la nature, pour déterminer ensuite la position relative que l'homme occupe parmi tous les êtres vivans. Cette considération de la vie naturelle est d'autant plus nécessaire qu'il faut établir en accord avec l'observation une autre manière d'envisager la nature, entièrement opposée à celle qui règne encore aujourd'hui dans les livres et les travaux de nos physiciens et de nos physiologistes ; car si on n'asseoit pas la doctrine généralede la nature sur d'autres principes que ceux qui sont vulgairement admis dans les sciences naturelles, il est impossible de concevoir raisonnablement un rapport ou une liaison quelconque entre l'esprit et le corps, il faut ou les confondre avec ces naturalistes, ou poser dogmatiquement une distinction entre eux, en renonçant à toute explication de leurs rapports, de sorte que tous les phénomènes extraordinaires qui se révèlent dans ces rapports doivent apparaître comme d'inexplicables miracles, tandis qu'ils sont capables d'une interprétation toute naturelle quand on s'est élevé

comme Suabedissen, Schubert, Scheidler et d'autres. En adoptant la même marche, j'ai dû être sous plusieurs points plus explicite, parce que j'avais même à établir les premiers principes que ces philosophes pouvaient supposer être connus de leurs lecteurs.

à un point de vue supérieur sur toute la vie physique.

Les deux points de vue ou conceptions opposées sur la nature, qui sont ici en présence, sont la conception atomistique ou moléculaire d'une part et la conception dynamique de l'autre. Toutes les deux sont sorties de systèmes philosophiques, et si la ~~philosophie~~ moderne a adopté de préférence la première, au moins ne peut-elle pas se récrier contre les empiétemens de la philosophie, quand celle-ci s'engage à prouver que la base qu'elle a empruntée à un système philosophique, sans la justifier par l'expérience, est fausse, et qu'elle exerce la plus funeste influence dans la solution de toutes les questions particulières, et qu'elle doit être abandonnée et faire place à une base plus solide, pour arriver à une explication vraiment physique des phénomènes les plus importans.

Je vais donc brièvement exposer la doctrine atomistique ou moléculaire, pour frayer le chemin à la conception dynamique. La doctrine atomistique a été fondée par Démocrite dans l'antiquité, renouvelée dans les temps modernes par Descartes, qui, en assignant à la nature l'étendue comme seul attribut essentiel, devait asseoir toute sa doctrine naturelle sur des principes purement mécaniques, et recourir pour l'explication de la vie du premier mouvement de la nature à des hypothèses arbitraires. La doctrine cartésienne a été ensuite développée avec plus d'étendue par les physiciens modernes, qui ne veulent plus de ses hypothèses, mais qui néanmoins ont conservé la base qu'elle a

donnée à la physique. Cette doctrine moderne repose sur deux hypothèses intimement liées. En ne voyant dans la nature de base solide que la matière, elle la fait consister en un nombre illimité d'atomes infiniment petits, formant le dernier degré de la divisibilité de la matière. Les atomes sont des corps solides et impénétrables, et tout ce qui existe dans la nature en présente une configuration, resultat de leur conglomération dans des proportions différentes. Mais comme ces atomes ne peuvent être si intimement unis qu'ils ne laissent des intervalles entre eux, il y a par conséquent entre eux des espaces vides, et qui sont la raison pour laquelle les corps, par le plus ou le moins grand éloignement de leurs atomes, peuvent plus ou moins se comprimer et se pénétrer. Les deux principes de cette doctrine sont donc une solidité absolue dans les atomes impénétrables, et un vide absolu dans l'intervalle plus ou moins grand qui se trouve entre eux; du mélange différent de ces deux élémens, l'un positif, l'autre négatif, résulte toute la variété des choses et des phénomènes que nous apercevons dans la nature.

En soumettant maintenant ces idées à la critique, il faut d'abord remarquer que la physique, en les adoptant, est en contradiction complète avec le principe de la méthode qui prétend s'appuyer exclusivement sur l'observation et l'expérience. Cette physique, qui ne veut rien admettre qui ne soit prouvé par les faits, suppose des atomes, des molécules, qu'elle n'a jamais vus, et dont elle avoue même qu'il est impossible de les voir et de les cons-

tater ; et ainsi cette science, si fière du titre de science positive, construit un système sur une hypothèse tellement extravagante qu'elle n'a plus d'analogie avec d'autres hypothèses, et qu'elle ne mérite pas même de porter ce nom, puisqu'une hypothèse suppose la possibilité d'être prouvée, possibilité qui, de l'aveu même des savans qui la défendent, n'existe pas pour la doctrine atomistique.

Mais, de plus, cette supposition, loin de faciliter l'explication des divers phénomènes naturels, en augmente la difficulté, et malgré le nombre considérable d'autres suppositions auxquelles on a recours, les explications définitives manquent de toute certitude.

D'abord l'hypothèse atomistique est forcée d'admettre comme un autre premier principe le mouvement, sans lequel elle ne pourrait faire un seul pas. Mais le mouvement atteste déjà l'existence d'une force qui doit avoir une cause quelconque qui n'est pas elle : donc, tout n'est pas atome et vide. Cependant l'atomisme, tout en admettant le mouvement, ne le considère pas comme inhérent aux corps, mais comme leur étant communiqué du dehors; les corps célestes, après avoir reçu une impulsion au commencement, suivent continuellement d'après la loi d'inertie (autre supposition) l'impulsion qui leur a été communiquée. La première impulsion donnée, on ne sait par quoi, est une hypothèse d'autant plus malheureuse qu'elle n'explique rien : car, pour concevoir le mouvement de rotation, il faut supposer encore une force

contraire qui, inhérente au corps comme force d'attraction, détourne continuellement, comme le dit la science physique, les corps subordonnés de la route donnée par la première impulsion, et les forces à décrire dans leur marche une ligne circulaire.

Voilà déjà bien des choses qui ne consistent pas dans le mélange des atomes et des intervalles vides. Or c'est précisément cette diversité de forces et de choses que nous apercevons dans la nature qui constitue la plus grande difficulté des explications que présente la doctrine atomistique. Cette doctrine en effet ne saurait reconnaître une différence réelle dans les divers objets naturels, car comme tous ne sont que des composés d'atomes, et comme les atomes sont d'une matière identique, il ne peut y avoir de différence spécifique ou qualitative entre eux (1). Aussi les partisans de l'atomisme, qui ne veulent pas avoir recours à la supposition gratuite de fluides particuliers, cherchent-ils par un mouvement naturel à réduire tous les phénomènes comme la lumière, la chaleur, l'électricité à la seule vibration des corps, produite par la force du mouvement, qu'ils supposent. C'est dans ce point de vue qu'un chimiste

(1) Descartes était donc tout à fait conséquent avec les principes de sa doctrine naturelle en prétendant qu'il y avait dans l'univers partout la même matière. Les atomistes mécaniciens des temps modernes rejettent souvent cette opinion de l'identité de la matière ; mais ils sont inconséquens en cela, car s'ils ne veulent pas faire une nouvelle hypothèse en supposant une différence matérielle primitive entre les atomes ou molécules, ils doivent admettre cette identité.

célèbre, Berzélius, a essayé d'expliquer tous les phénomènes chimiques, tels que l'affinité des corps, et ses degrés déterminés, par les plus ou moins grands intervalles qui séparent les atomes. L'idée de l'affinité n'a pas de sens pour lui; il la relègue à l'époque où on voulait expliquer ces phénomènes par une ame ou une sympathie des corps; et en conséquence il cherche a déterminer le degré d'affinité des corps par les différentes grandeurs de leurs *masses*. Jusqu'à présent les preuves manquent complètement à cette doctrine, qui ne voit que de la matière brute, des masses, et une plus ou moins grande compensation de leurs atomes; car la belle doctrine des porportions d'affinité par laquelle Berzélius s'est illustré se fonde sur la juste observation, et n'est pas un résultat de l'hypothèse atomistique.

Mais la doctrine atomistique, qui ne peut rien expliquer ni résoudre dans la physique et la chimie, montre toute son impuissance lorsqu'on a voulu baser sur elle l'explication des phénomènes vitaux proprement dits. Et aujourd'hui l'état auquel les recherches physiologiques sont arrivées nous permet de prétendre que toute doctrine mécanique est incapable d'expliquer la vie, et que même les forces qui agissent dans l'être vivant sont encore différentes des forces qui opèrent dans la chimie, et que les procédés qui se manifestent dans un corps vivant ne se laissent pas réduire aux lois des procédés chimiques. L'époque des fictions mécaniques, hydrauliques, chimiques, imaginées pour expliquer les phénomènes de la vie

paraît être passée pour toujours; l'échec éprouvé par ces doctrines a été complet.

Ainsi l'atomisme rigoureusement développé dans ses conséquences se montre comme une série non interrompue d'hypothèses et de fictions, qui, en définitive, ne conduisaient à aucune explication.— Aujourd'hui, il est même difficile de rencontrer encore la doctrine atomistique dans la pureté de ses conséquences; cependant, quand celles-ci sont fausses, il importe de changer la base; et c'est ce changement qui a été heureusement opéré par la philosophie du temps moderne qui a mis à la place de la doctrine atomistique, produite par quelques systèmes philosophiques précédens, des principes nouveaux qui changent toute la manière de concevoir la nature et sa vie.

La première tentative de réforme des principes naturels a été faite par Leibnitz; mais ses idées restaient trop détachées et trop vagues pour former un corps de doctrine. La véritable transformation de la base des sciences naturelles commençait par les travaux de Kant; il fut continué avec plus d'ardeur et de profondeur encore par Schelling. Ces trois philosophes célèbres, qui se sont tous distingués dans les sciences physiques par des écrits très estimés, pouvaient avec une parfaite connaissance essayer d'asseoir la science de la nature sur ses véritables principes. Leibnitz avait déjà remarqué contre la doctrine atomistique qu'aucun phénomène dans la nature n'était explicable sans des forces inhérentes aux corps, qu'un atome même ne pouvait pas exister sans une force

intérieure. Ainsi il montrait que le mouvement des corps, d'après la supposition de l'impulsion communiquée, combinée avec la loi de l'inertie, était encore inexplicable, si on n'admettait pas dans les corps une activité ou du moins une réceptivité par laquelle ce corps pouvait recevoir l'impulsion. Le côté vrai de la doctrine atomistique consistait, selon Leibnitz, en ce que ce système reconnaît la nécessité de prendre pour base des unités ; mais il était faux en ce qu'il confondait les principes intérieurs et unitaires des choses, les entéléchies ou monades avec de petits corpuscules nommés atomes.

Leibnitz avait par ces idées frayé la route à la doctrine dynamique de la nature, qui ne part pas des atomes comme premières unités, mais des forces primitives. Cependant ces aperçus étaient encore trop incomplets pour combattre victorieusement l'atomisme, et Leibnitz ne parut pas encore avoir compris l'abîme infranchissable qui sépare l'atomisme de la doctrine dynamique, par suite de la différence radicale qui existe entre l'idée de la matière brute et la conception de la force. Quand on suppose à l'atomisme une matière inerte, on ne saurait comprendre comment une force pourra jamais s'unir à cette matière, en la mettant en mouvement. On ne peut pas même résoudre la difficulté, en admettant dans la matière une capacité de recevoir une impulsion du dehors, parce qu'il est également impossible d'expliquer comment cette capacité a pu s'introduire dans la matière brute. Il faut donc ou

nier toute force dans la nature, ou, si cela est impossible, changer la conception de la matière, en la considérant, non point comme une chose existant en elle-même et pour soi, mais comme un résultat ou mode d'action des forces naturelles.

C'est dans la conviction qu'il était impossible d'opérer une transaction entre des doctrines si opposées que Kant entreprit, dans ses « principes métaphysiques des sciences naturelles » (1), de déduire, ou, comme on dit, de construire la matière à l'aide d'une combinaison de forces. Kant faisait remarquer que toutes les propriétés qu'on avait assignées à la matière, pour la présenter comme une subtance, étaient ou des qualités occultes et des fictions, telles que le vide absolu, et le solide ou l'impénétrabilité absolue, ou n'exprimaient que des forces, comme l'expansion et la gravité, et que, par conséquent, en s'abstenant des fictions gratuites, on ne pouvait rien admettre que des forces (2). Dirigé par ces idées, il tenta le premier de construire la matière à l'aide de deux forces opposées. Matière est pour Kant le mobile en tant qu'il remplit un espace. Mais, dit-il, remplir un espace, c'est résister à une autre chose mobile qui par son mouvement cherche à pénétrer dans l'espace donné; un espace n'est donc pas rempli

(1) Metaphysische Anfangsgrunde der Natnr-Wissenschaft 2 te Aufage, 1787.

(2) Kant dit des deux principes de l'atomisme, l. c. p. 99: « Le vide absolu et le solide absolu (l'atome) sont dans la science naturelle à peu près ce que le hasard et le destin aveugle sont dans la philosophie, c'est-à-dire une barrière établie contre le règne de la raison, pour que la fiction se mette à sa place. »

par une masse de matière brute, mais par une force en mouvement. Cette force est la force répulsive, qui, en remplissant toutes les parties extérieures de l'espace, est en même temps la force expansive, qui ne laisse aucun intervalle vide. Mais comme la force expansive, existant seule, se perdrait à l'infini et ne remplirait aucun espace déterminé, il faut admettre qu'elle est retenue par une force opposée de contraction ou d'attraction, qui, en contractant toutes les parties de la force répulsive, la limite et la contraint à remplir un espace déterminé. Ces deux principes agissant ensemble produisent le phénomène que nous appelons matière, qui n'est que l'existence des deux forces dans leur état de balancement. De cette manière l'opinion qu'on avait autrefois sur la matière, comme substance existant en soi, brute, inerte, se trouva détruite ; ce qu'on avait considéré comme le substratum des forces se montra dès lors comme un mode de combinaison de forces opposées ; les fictions inutiles d'atomes et de vide furent remplacées par ce qui peut être réellement connu et soumis à l'expérience, les forces et leurs actions. Kant est ainsi le fondateur de la doctrine dynamique de la nature, car c'est lui qui lui a donné une base scientifique. Cependant Kant lui-même n'a pas porté cette doctrine à un haut degré de perfection ; il ne l'a appliquée qu'aux notions de la physique générale, sans l'étendre à la chimie et au domaine des forces organiques. Mais la route qu'il a ouverte a été constamment poursuivie et étendue de plus en plus.

Une transformation supérieure de cette doctrine dynamique allait s'opérer lorsque Schelling éleva toute la philosophie à un point de vue absolu, en considérant tout l'univers comme la manifestation d'un seul et même être. Kant n'avait considéré la nature qu'en tant qu'elle nous apparaît comme phénomène, prétendant que l'être intime nous en était inconnu. Schelling n'admettait pas une telle opposition; le phénomène était pour lui l'expression de l'être intime dans lequel on pénétrait en expliquant sa manifestation; et comme l'univers, dans toutes ses parties, est constitué d'après les mêmes lois, on peut expliquer l'une par l'autre, la nature par l'esprit, et réciproquement les idées de l'esprit doivent se manifester dans la nature par des phénomènes particuliers. C'est de cette manière que Schelling fondait la doctrine de la nature sur les mêmes principes que celle de l'esprit, qui toutes les deux furent considérées comme les branches principales de la doctrine de l'être absolu. L'aspect de la philosophie de la nature devait être par là entièrement changé.

Schelling faisait remarquer d'abord que la théorie de Kant, en n'admettant que deux forces fondamentales de la nature, les forces répulsive et attractive, pouvait bien expliquer les degrés de cohésion, mais qu'elle était incapable de donner une explication de la différence *qualitative* de la matière (1), comme elle se manifeste dans la lumière, l'électricité, le magnétisme, qu'elle pourrait

(1) Entwurf eines Systems der Natur philosophie, p. 10.

encore moins expliquer les affinités chimiques, l'organisme ou la vie des êtres organisés, et que la théorie ne considérait ainsi la nature qu'au plus bas degré de son opération; ensuite il entreprit lui-même de déduire de l'idée de la nature les différentes sphères de son action telles qu'elles se montrent dans le procédé organique.

Il est incontestable que des idées nouvelles et des vues très profondes ont été le résultat de ces travaux remarquables; que des hypothèses même, qui ne pouvaient manquer de sortir du mouvement imprimé par de semblables recherches, ont frayé la route à des investigations nouvelles. La nature apparut comme un système enchaîné de produits harmoniques; des combinaisons ingénieuses, des rapprochemens frappans commençaient à tout faire apercevoir sous un jour nouveau; les phénomènes de la lumière, du magnétisme et de l'électricité reçurent principalement une explication supérieure qui les fit voir dans toute leur importance. Le magnétisme et l'électricité furent dès lors considérés comme les produits d'un procédé commun, ce qui plus tard fut constaté dans l'expérience même par la découverte de l'électro-magnétisme. Dès lors aussi tout dualisme dans la nature fut rapporté à un principe primitif d'identité. Dans la seconde partie de l'ouvrage, « de l'ame du monde, » Schelling s'attachait surtout à distinguer les phénomènes vitaux de tous les autres procédés de la nature, surtout du procédé chimique, par lequel on avait voulu long-temps expliquer la vie; mais d'autre part il ne cherchait pas la cause ou le

principe de la vie dans une force particulière, nommée principe ou force vitale, mais dans un ensemble de forces opposées, qui se font réciproquement équilibre, et qui dans la tendance vers le même but se créent comme instrumens les organes correspondans, et constituent ainsi l'organisme de la vie. Mais le grand résultat de ces recherches était que la vie, étant ce qui est commun à tous les individus vivans, ne pouvait appartenir en propre à aucun être individuel, qu'elle devait être répandue par toute la création, s'individualisant dans chaque être particulier, d'après les degrés de sa réceptivité, et que le principe positif de la vie devait être cherché dans une *ame générale du monde*, principe de la continuité générale de toutes les causes naturelles liant le monde inorganique au monde organique et enchaînant toute la nature dans un organisme universel.

Ces idées changeaient entièrement toute la manière de concevoir la nature, qui fut de nouveau considérée comme un être animé dans toutes ses parties, comme la *physis* des anciens, comme le grand organisme appelé macrocosme des naturalistes et chimistes des quinzième et seizième siècles. Et cette conception, dans laquelle la vie ne fut plus considérée comme un attribut exceptionnel d'un ordre particulier d'êtres, mais comme la propriété universelle de la nature, pouvait seule détruire l'étrange paralogisme dans lequel s'agite l'opinion

(1) Von der Weltseele, de l'ame du monde, p. 195 et 305.

ordinaire, qui fait dériver la vie d'une chose qui elle-même n'a pas la vie, en regardant la nature comme étant elle-même dépourvue de la vie dont on la suppose pourtant être la source. La doctrine de Schelling détruisait enfin radicalement le faux dualisme de la matière et de la force, qui, aussi long-temps qu'il a existé dans la conception de la nature, depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, a créé tous les obstacles qui ont arrêté les progrès vers une véritable philosophie naturelle. Platon ne savait pas expliquer comment les idées créatrices de l'entendement divin pouvaient opérer sur la matière inerte. Toute sa doctrine philosophique s'impliquait par là dans un dualisme indissoluble entre la matière et la Divinité. Aristote ne pouvait pas faire concevoir, comment la ὑλη ou le substratum matériel de la nature pût être accessible à la force du mouvement. Les mêmes difficultés se sont toujours reproduites dans l'observation, comme dans l'interprétation de la vie et de la nature des phénomènes. Mais elles disparaissent aussitôt qu'on abandonne l'hypothèse de la matière, considérée comme étant quelque chose en soi et par soi, pour la concevoir comme une pure évolution de forces dans les différentes dimensions de l'espace; conception conforme à l'expérience, qui ne nous montre dans ce que nous appelons matière rien que des forces agissantes, comme la gravité, la résistance, l'expansion et la cohésion. Quand on regarde ainsi la matière, non comme un substratum insaisissable des forces, mais comme l'harmonie manifestée de ces forces, qui pour se

maintenir en équilibre, agissent continuellement en constituant par leur essence différente la différence qualitative de la matière et en déterminant les différens degrés de sa cohésion par les différens degrés de leur union et de leur opposition; on peut alors concevoir comment tous les élémens dans la matière agissent l'un sur l'autre; on peut concevoir l'action d'une force sur l'autre, même à de grandes distances; on peut même atteindre, ce qui est très important pour notre sujet, jusqu'à l'intelligence de l'union du monde spirituel avec le monde naturel, de l'action de l'esprit sur le corps et sur la nature, parce qu'on peut comprendre comment une force de l'esprit, la volonté, par exemple, agit sur une force corporelle. Toute la nature apparaît alors sous un nouvel aspect; c'est un être doué de vie, et non point une masse informe de matière; nous reconnaîtrons qu'elle possède elle-même ce que nous rencontrons dans des êtres particuliers, qui vivent dans son sein. Et si nous trouvons dans beaucoup de ces êtres un certain signe d'intelligence, pourquoi ne considérerions nous pas la nature elle-même comme agissant dans l'intelligence de son œuvre infinie? Nous apercevrons en elle un profond enchaînement final de buts et de moyens, et ce n'est pas notre esprit qui lui prête ces buts et ces fins déterminés; cet ordre final y existe réellement, visible à tous les yeux, exprimé par chaque ensemble d'êtres qu'il nous plaît de considérer.

Mais si la nature dirige son action vers des buts certains, elle ne peut être ni aveugle ni dénuée d'intelligence, il faut qu'elle ait une certaine cons-

cience de sa vie, de ses actions, des fins qu'elle se propose. Pourquoi donc hésiterions-nous de lui attribuer une intelligence? la nature serait-elle inférieure à l'animal, qui opère les choses les plus étonnantes par le secours de ce qu'on appelle son instinct? cet animal n'agit que dans la sphère restreinte de sa vie particulière; la nature agit dans le but d'une coordination universelle de tous les ordres de l'existence.

On dira peut-être que cet arrangement final que nous saisissons dans la nature ne vient pas d'elle; qu'il lui a été imprimé par une main extérieure à elle, et qu'elle ne fait qu'obéir aveuglément aux lois qui lui ont été imposées. Je uis loin de nier l'action d'un être supérieur sur la nature, que je distingue d'ailleurs avec l'opinion la plus ordinaire de Dieu. Mais si on ne doit pas supposer que c'est Dieu même qui agit dans tous les actes naturels sans exception, et qui produit cet arrangement et cette action constante de tous les êtres pour atteindre la fin proposée; si on ne veut pas effacer totalement la vie naturelle pour y substituer la vie de Dieu, il faut attribuer à la nature une certaine intelligence propre de sa vie. Ces considérations que nous fournit l'observation de la nature, nous forcent donc de lui attribuer une intelligence qui, tout en se présentant dans un caractère *différent* de celui qui manifeste la vie de l'esprit, ne se montre pas moins clairement par des résultats analogues : et comme toute vie propre suppose une ame comme son principe, la nature doit être conçue comme étant douée d'une

ame : ce n'est que dans cette supposition que les idées d'attraction, de répulsion et d'affinité, dont on se sert dans l'explication des phénomènes et qui expriment véritablement des faits existans, reçoivent une signification réelle. La nature est animée, et par cette raison nous apercevons en elle des manifestations analogues à celles de notre ame.

Toutefois, quand on considère ainsi la nature entière comme vivante et animée, n'est-ce pas se mettre en contradiction avec l'expérience, qui nous présente au moins un ordre de choses, le règne dit inorganique, auquel on ne saurait attribuer de la vie sans une extension arbitraire de cette notion ?

Il faut ici distinguer. On ne peut attribuer la vie à une chose ou à un être, qu'en tant qu'il est la cause principale intérieure des modifications qu'il subit, en transformant les influences du dehors selon le caractère propre de sa nature. D'après cette notion de la vie, nous ne pouvons considérer comme vivans que les animaux et les plantes, parce qu'il n'y a qu'en eux seuls un principe individuel de vie, cause permanente de leur action, de leur développemeut intérieur et du maintien de leur spontanéité dans le milieu où ils vivent. Nous devons refuser la vie aux minéraux, parce que ce ne sont pas eux qui se forment ; ils sont formés et transformés par les forces extérieures générales de la nature, par le mélange des élémens dans les différens degrés de cohésion. Par conséquent ils n'ont pas de principe individuel de

vie, ils ne vivent pas d'une vie propre. Néanmoins ils appartiennent au domaine de la vie; ils ne sont rien d'immobile, de brut, d'inerte; c'est la nature qui vit en eux, car c'est la nature dans sa généralité qui est la cause de leur production et de leur changement continuel; et comme la vie physique, dont vit notre corps physique, existe encore dans les os, dans les ongles, de même la nature vit dans les minéraux et tous les corps dits inorganiques. Il n'y a rien d'immobile, d'inerte en elle : la vie s'étend à tous les êtres, et ne connaît pas de repos ou de limites. Vous considérez cette table de bois comme quelque chose d'inerte, et pourtant elle est dans un continuel changement intérieur, entièrement pénétrée de l'influence de l'atmosphère, modifiée par son action; frappez-la, et aussitôt ses forces intérieures réagiront par des vibrations, par le son; et ne dirait-on pas qu'elle est intérieurement organisée, quand on voit se former à sa surface, d'après le procédé de Chladni, les figures géométriques les plus régulières qui changent continuellement selon le point de contact qu'on choisit pour la faire vibrer? Partout donc où nous portons nos regards, il y a mouvement, formation et transformation; partout se manifeste la vie de la nature entière et des êtres particuliers. La nature est partout vivante; elle porte en elle le principe et la cause déterminante de sa vie, elle est un être animé.

C'est cette conception de la nature, qui nous laisse pénétrer plus profondément dans la constitution intérieure de sa vie, qui explique la liaison

et l'analogie profonde qu'il y a entre sa vie et celle de l'esprit, et qui fait présumer que la nature est constituée par les mêmes lois que l'esprit, que les mêmes idées générales se réfléchissent dans l'une et dans l'autre, et que tous les deux attestent ainsi qu'ils ont une origine commune qui doit être cherchée dans l'être absolu.

Après ces considérations générales sur la nature, nous pouvons entrer dans une courte exposition des différens ordres de faits que nous devons y distinguer.

La nature, avons-nous vu, nous apparaît comme un être qui agit dans toutes ses parties, et dont nous ne connaissons réellement autre chose que des forces en activité. L'expérience, qui est ici parfaitement d'accord avec la spéculation, nous défend de supposer un substratum de ces forces, une matière existante en soi, brute, inerte, et de laquelle les forces se revêtent, on ne sait comment, pour opérer.

La matière ne peut être considérée que comme *l'expression visible de la permanence ou de la continuité des forces de la nature;* de sorte que la matière est aussi peu distincte des forces, qu'elle est la manifestation de leur activité permanente.

Mais la nature est un véritable être; nous ne pouvons pas la concevoir comme un attribut ou une propriété d'un autre être. C'est la nature elle-même, et elle seule, que nous regardons comme agissant dans les divers degrés de la vie. La nature est un être infini, et il nous est impossible

de la concevoir autrement. Aussitôt que l'imagination essaie de la renfermer dans des limites, la raison la force d'aller encore au-delà de ces bornes, et de les reculer indéfiniment; d'où il résulte que la raison se voit forcée de concevoir la nature comme infinie, quoique l'imagination fasse de vains efforts pour la comprend,e dans cette infinité.

La nature exprime la continuité de son être par *l'espace*, qui n'est que la forme de l'essence de la nature, et pas l'essence même, qui se manifeste dans les forces naturelles. Mais l'espace étant la forme de la nature, et la forme s'étendant aussi loin que l'être auquel elle est inhérente, l'espace est infini comme la nature elle-même; et comme la nature est en continuité d'être, il n'y a pas d'espace qui ne soit rempli par une force en activité quelconque; il n'y a pas d'espace vide. Cette vérité résulte nécessairement de la définition exacte de l'idée d'espace, comme forme ou attribut général de la nature, et c'est en s'emparant de cette vérité, savoir, que l'espace est un attribut et non un être substantiel existant en lui-même, que Descartes niait qu'il y eût un espace vide, et prétendait avec raison que l'espace ne pouvait exister sans la matière dont il était la forme. Cette vérité d'ailleurs est conforme à l'expérience, qui n'a pas encore montré un espace vide; car même s'il était vrai que l'espace pût être entièrement privé d'air, ce qu'on ne saurait admettre à cause de l'extrême dilatation de ce fluide, il resterait toujours les corps dits impondérables, qui pénètrent tout et dont on

ne peut jamais entièrement empêcher la diffusion ou la communication.

L'espace est donc la *forme* de la permanence de la nature comme être en soi ; et comme nous avons vu que la permanence de l'être et des forces de la nature est ce qu'on appelle ordinairement matière, l'espace est la forme de la matière.

Mais la nature n'est pas seulement dans la permanence de son être ; elle est aussi dans un continuel *changement* intérieur qui constitue son activité, et de même qu'elle a une forme comme être permanent en soi, de même elle a une forme comme être changeant et actif : cette forme est le *temps*. Le temps n'est pas non plus le fond de l'activité ou du changement, il n'est pas l'état changé ; il est la forme de la succession des états qui changent, et partout où il y a changement, nous reconnaissons irrésistiblement le temps. Ainsi le temps et l'espace sont les formes, les deux modes principaux sous lesquels existe la nature dans sa permanence et dans son changement.

Le temps et l'espace combinés forment le mouvement.

La science qui se rapporte à ces trois réalités dans la nature, les mathématiques en général, en faisant abstraction de la raison intime des phénomènes, ne peut déterminer que leurs rapports extérieurs (1).

(1) Ceci ne saurait être contesté. Quand on connaît la forme géométrique, la forme elliptique, dans laquelle s'opère le mouvement des planètes autour du soleil, on ne sait ni la raison du mouvement en général, ni celle du mouvement elliptique en particulier ; on peut,

Jusqu'ici nous avons considéré la nature dans ses formes principales ; mais pour pénétrer dans son être intime, il faut maintenant la connaître dans ses forces fondamentales et primitives. En suivant ici la loi de toute saine analyse, qui veut qu'on rapporte à un seul et même ordre de causes les phénomènes d'un caractère semblable, nous devons établir dans la nature *trois* ordres de forces différentes.

Le *premier ordre* est constitué par les forces dites *attraction* et *répulsion*. Ces deux forces sont ordinairement appelées forces motrices ou mécaniques, parce qu'elles produisent tout mouvement. Celui-ci n'en est pourtant que le résultat extérieur, et ne les exprime pas dans leur essence. Les mots ordinaires, quoique empruntés à notre nature intime, sont plus propres à désigner leur qualité supérieure. Les deux forces manifestent leur action la plus étendue dans les corps célestes. L'attraction apparaît ici comme la cause de la gravitation universelle dans le rapport de laquelle les corps célestes se trouvent les uns avec les autres, et principalement les planètes envers leur centre commun, le soleil ; chaque corps se maintient dans sa spontanéité et son individualité, par la force *d'expansion*, qui est en même temps la force *répulsive* en vertu de laquelle il cherche à éloigner de lui tout

de même connaître le rapport numérique dans lequel les planètes sont éloignées l'une de l'autre, sans qu'on sache par là la raison de leur distribution régulière par rapport à leurs distances. De même un phénomène, la lumière, par exemple, peut être parfaitement déterminé par le calcul, sans qu'on connaisse par là sa cause ou son origine.

ce qui lui est étranger. Dans l'attraction, les corps se montrent dans leur *réceptivité* réciproque; dans la répulsion, ils apparaissent dans leur *spontanéité*.

Ces deux forces sont les forces opposées qui constituent le mouvement; mais la *rotation* des corps célestes n'est pas encore expliquée par elles. Pour la concevoir, il faut admettre dans les corps une troisième force qui, en équilibrant les deux forces opposées, les fait entrer dans le mouvement rotatoire (1).

(1) L'intelligence de cette vérité est due à la philosophie moderne de l'Allemagne, qui a en général porté de si heureux fruits dans les sciences naturelles. Kant avait commencé à considérer la matière et les corps comme le résultat de deux forces opposées. Schelling et Baader firent remarquer qu'il fallait, pour composer le corps, admettre encore une *troisième* force, qui formât l'union des deux autres qui étaient opposées. En cherchant ensuite à expliquer le mouvement de rotation des corps célestes, on reconnut aussi que les deux forces qu'on avait depuis long-temps appliquées à la mécanique céleste, la force attractive et répulsive, nommées aussi forces centripète et centrifuge ne suffisaient pas pour expliquer la rotation. *Hegel*, dans sa Logique (t. 1, p. 46), a cité en preuve de cette assertion un fait décisif : on sait que dans la saison qui est pour notre latitude l'hiver, la terre est plus près du soleil, et que dans l'été elle en est plus éloignée; la terre se trouve dans l'hiver, comme on dit, dans le périhélie; dans l'été, dans l'aphélie: il est donc évident que la force attractive ou centripète est, à une certaine époque de la rotation, dans l'hiver, *plus forte* que la force répulsive ou centrifuge, et que celle-ci, dans l'été, l'emporte sur la force attractive. Maintenant comment se fait-il que la force centrifuge, lorsqu'elle est parvenue à une entière prépondérance, commence à décroître successivement et laisse la force opposée devenir prédominante? Selon toutes les lois mécaniques, d'après lesquelles une force plus grande ne peut être vaincue par une force plus faible, il faudrait qu'une de ces forces, une fois devenue prépondérante, conservât, sans jamais la perdre, cette supériorité, puisque l'autre force, devenue plus faible, ne serait plus en état de lutter avec elle, moins encore de la soumettre. Donc le corps céleste, qui se meut, devrait ou se perdre

A cet ordre de forces, qu'on peut appeler en général *le procédé dynamique*, appartiennent aussi la lumière, la chaleur, le magnétisme et l'électricité, qui ne sont point des corps ou fluides particuliers, mais des coefficiens des forces générales de l'attraction, répulsion et rotation (1).

Un autre ordre de forces constitue *le procédé chimique*, dans lequel les corps produits par le procédé dynamique se composent et se décomposent d'après les lois déterminées de leur affinité. Toutes les forces du premier procédé se montrent dans celui-ci d'une manière particulière, mais ne suffisent pas pour l'expliquer (2).

Les corps qui sont seulement soumis aux procédés dynamique et chimique sont appelés corps

dans l'espace infini, si la force centrifuge acquiert la prédominance, ou tomber jusqu'à son centre, le soleil, si la force attractive devient prépondérante. Si cela ne se fait pas en réalité, la raison n'en est pas dans l'une ou l'autre des deux forces opposées; elle ne peut être trouvée que dans une troisième qu'on a appelée depuis, par l'effet qu'elle produit, la force de rotation.

Nous avons en même temps, dans ce mouvement des corps célestes, une preuve éclatante de l'insuffisance du dualisme pour l'explication d'un des plus grands phénomènes de la nature: le dualisme existe dans la nature et le monde entier, mais il est soumis à un principe supérieur, qui le fait entrer dans la loi générale de l'harmonie.

(1) Les découvertes modernes ont fait voir que le magnétisme et l'électricité produisent la rotation.

(2) Plusieurs physiciens célèbres de notre temps veulent réduire le procédé chimique à l'électricité. Il est sans doute de l'intérêt de la science de poursuivre un phénomène tel que l'électricité dans toutes les applications possibles; mais il ne faut pas méconnaître les différences fondamentales. L'affinité est un fait constant, *permanent* des corps, tandis que l'électricité n'est qu'un fait *transitoire*, momentané.

inorganiques, et forment le règne inorganique en général. Ils sont dépourvus d'un principe de vie; ils n'agissent pas d'eux-mêmes, en développant de leur propre fonds des instrumens, des organes, pour des buts particuliers de la vie. Ils sont formés par une opération extérieure, par agrégation et juxta-position, et ils peuvent être décomposés et recomposés par les opérations chimiques. Ces corps ne sont que des combinaisons *binaires* des élémens chimiques, comme *Berzélius* l'a montré, soit qu'ils consistent seulement dans deux élémens ou dans la réunion de deux combinaisons binaires, et dans celle d'une combinaison binaire avec un élément simple. Les corps organiques présentent toujours une combinaison de trois élémens *au moins*. La figure des corps organiques est déterminée par des formes géométriques du plus bas degré, par des plans et des lignes droites; tandis que les corps organiques présentent tous les degrés des lignes courbes. Etant dénués d'un principe de vie, les corps inorganiques ne peuvent communiquer la vie; il n'y a donc pour eux ni génération ni reproduction. Il faut donc établir pour les corps vivans un ordre particulier de lois qui soient en action dans le procédé organique ou vital de la nature.

Le *procédé organique* est inexplicable par le procédé chimique; la nature y commence une action supérieure, dans laquelle apparaissent des êtres qui réunissent toutes les propriétés fondamentales et représentent successivement une image de plus en plus complète de toute la nature.

Dans le procédé organique agissent toutes les forces du procédé dynamique et chimique, mais toujours modifiées par les forces particulières de l'organisme. Les forces générales du mouvement se montrent dans les corps vivans. On peut calculer selon les lois mécaniques, la loi du levier par exemple, beaucoup de mouvemens, comme la marche, la course, le saut, etc. Le mouvement des fluides dans les corps organiques se prête en partie à une explication empruntée aux lois de l'hydraulique; mais la force qui produit et maintient le mouvement est une force organique inexplicable par ces lois. Les corps organiques sont exposés à l'influence de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme ainsi qu'à celle du milieu extérieur quelconque dans lequel ils vivent; mais de même qu'ils modifient ces forces, ils en produisent aussi de leur propre sein. Les corps vivans sont eux-mêmes des ateliers de procédés chimiques; leurs parties intérieures se trouvent dans de continuels changemens de rapports, de mélange et d'affinité; la respiration, la digestion, la nutrition et la sécrétion s'opèrent sous des modifications continuelles du mélange relatif des élémens; mais la vie elle-même ne peut pas être expliquée par des lois chimiques. Dans la chimie, une fois que des corps ou des élémens se sont mélangés, ils restent en repos, en équilibre; mais dans la vie des corps organiques, ce repos et équilibre sont continuellement troublés, et cette force qui maintient tout en mouvement, qui fait continuellement circuler le suc et le sang dans les

corps, d'une manière inexplicable par les lois ordinaires du mouvement, cette force, qui ne laisse jamais se reposer l'action chimique et qui modifie même essentiellement par son influence les élémens de la chimie, est une force d'un ordre supérieur qu'on peut appeler force vitale.

Il faut cependant se garder, en lui donnant ce nom, de se la représenter comme une force particulière et simple, comme sont, par exemple, l'attraction, la répulsion, la chaleur, l'électricité. Si l'on veut désigner, par là, plus que le fait de la vie; si l'on veut indiquer la cause, la raison de la vie, on a tort de parler d'une force qui elle-même est un fait de vie, et dont il faut chercher la cause dans l'individualité d'un être fini qui, renfermant en puissance dans son essence une multiplicité d'états différens, ne peut les représenter que successivement dans le temps.

En cherchant ainsi la cause de la vie dans un être subsistant en soi, nous évitons l'abstraction mensongère par laquelle on énonce seulement une force de la vie, comme si cette force existait par elle-même indépendamment d'un être qui la possède. Aucune force n'existe isolément; il y a toujours un être qui agit par la force; dans la nature, cet être est la nature elle-même, ou un être particulier.

En considérant l'être dans son individualité, nous pouvons déterminer les caractères fondamentaux de la vie. Chaque être, à cause de son individualité, a un but particulier à remplir, qui consiste dans le développement de son essence innée.

Pour ce but général, qui se divise en plusieurs buts subordonnés, il possède différentes facultés, qu'il développe comme instrumens, comme *organes* dans un enchaînement réciproque, dans un *organisme* ; et comme la cause de la vie est avant tout en lui-même, il se développe par sa *spontanéité* du dedans en dehors. Aucun être vivant n'est dans une pure *réceptivité* et passiveté; son développement est attaché à des conditions extérieures, mais sa nature intime n'en est pas déterminée (1). Le premier regard que nous jetons sur la variété infinie des êtres vivans peut nous convaincre qu'il y a dans tout être un principe particulier de vie qui lui fait conserver, malgré toutes les influences qui viennent du dehors, sa nature particulière. Ce fait serait inexplicable s'il n'y avait pas dans l'être vivant même une activité propre qui assi-

(1) Il faut considérer la théorie de *J. Brown* (*Elem. med.*, 1780), qui a régné si long-temps, et d'après laquelle chaque être organique a reçu à sa naissance un certain *quantum* de réceptivité ou d'incitabilité, qui est successivement consumée par les puissances irritantes extérieures, comme le résultat pratique de cette philosophie superficielle de Locke et de ses disciples, qui avait presque entièrement méconnu la propre spontanéité active de l'homme relativement au monde extérieur. Ce que Locke avait enseigné de la nature intime de l'homme, Brown croyait avoir le droit de l'appliquer à tous les êtres vivans. On connaît les conséquences que cette doctrine a eues dans la médecine : on faisait abstraction des forces de l'organisation intérieure, n'ayant égard qu'à la quantité de l'irritation produite par les choses extérieures. Quoique cette doctrine soit aujourd'hui presque généralement abandonnée, son fondement reparaît souvent sous d'autres formes, et il faut s'élever à une tout autre notion de la vie pour éviter ses erreurs. La fausseté physiologique de la théorie de Brown a été aussi démontrée par Tiedemann (Physiologie, I, 649).

milât tout à sa nature et à sa vie individuelles. La plante qui se trouve dans le même milieu avec mille autres plantes différentes combine pourtant les élémens chimiques de l'atmosphère d'une tout autre manière, parce que, selon sa nature particulière, elle se trouve en possession d'une activité intérieure différente. Le pouvoir dont sont doués les êtres organiques, de réagir contre les impressions ou irritations extérieures, est *l'irritabilité*, qui, prise dans ce sens, est une propriété de tous les êtres organiques et de toutes les parties dont ils se composent (1).

Par cette raison tout est vivant dans un être organique : les os, les ongles, les cheveux, l'écorce, la racine et les feuilles ; tout vit, doué de son irritabilité particulière. Le siége de la vie n'est dans

(1) Telle est aussi l'opinion de Tiedemann, qui dans sa Physiologie (I, 647-705) a soumis toutes les doctrines sur l'irritabilité à une profonde critique appuyée par l'expérience. Il dit, 686 : « Il faut donc admettre dans les animaux autant d'espèces d'irritabilité (reizbarkeit) qu'il y a en eux de systèmes différens : une irritabilité du système cellulaire, des muscles, des nerfs, des os, etc. Chaque organe même, chaque intestin, chaque sens a une réceptivité spécifique. Il en est de même des plantes : le tissu cellulaire, les différentes sortes de vaisseaux, les racines, les feuilles, les parties de la génération, les fleurs, le pistil, sont irritables d'après la différente structure et les qualités diverses qu'elles ont reçues dans l'acte de leur formation et de leur développement. » Tiedemann reconnaît aussi que l'irritabilité n'est nullement la force fondamentale, le principe ou la cause de la vie, mais un pur effet (p. 687). Cette irritabilité doit être distinguée de celle que *Kaller* attribuait exclusivement aux muscles, et qu'il vaut mieux appeler contractilité, quoique celle-ci n'appartienne pas non plus seulement aux muscles et aux animaux. (V. Tiedemann, 775-719.)

aucun système, dans aucun organe particulier; il est partout, parce que la force de la vie est active dans l'organisme entier.

Quand tous les organes et toutes les forces sont dans une parfaite intégrité et dans un accord harmonique, le corps organique est dans l'état de santé; l'atteinte portée à cet équilibre est la cause de la maladie.

Tels sont les faits généraux de la vie, comme ils résultent de l'observation extérieure; mais quand nous pénétrons plus intimement dans l'idée de la vie, quand nous cherchons la cause de la spontanéité et de l'activité propres à chaque être individuel, nous sommes forcés d'attribuer à chacun qui est doué de ces qualités, un principe animique, une ame, qui est l'unité et la cause active de la vie. Nous ne voyons pas immédiatement cette activité propre intérieure de chaque être organique; mais tous les effets témoignent de cet acte interne, et par cette raison nous devons assigner une ame aux plantes aussi bien (1) qu'aux animaux, quelque grande que soit la différence qui existe entre l'ame d'une plante et celle d'un animal. L'ame et la vie se trouvent ainsi dans le rapport de cause et d'effet. Partout où il y a un principe particulier de vie, il y a de l'ame. La vie est le fait extérieur, et l'abstraction qui s'y arrête ne parvient pas à concevoir l'ame qui est principe

(1) Telle est aussi l'opinion professée par le célèbre zoologue anglais Darwin, par Treviranus (Voy. Lois de la vie organique), et par Carus, dans son Cours de psychologie, p. 41.

et cause déterminative de la vie. Mais par la même raison que nous avons attribué une ame à la nature entière, comme cause déterminatrice de sa vie infinie, nous en donnons une à chaque individualité vivante. Cette manière de concevoir la vie nous laisse aussi pénétrer plus profondément dans la cause de l'irritabilité. Celle-ci est dans le même rapport avec la sensibilité que la vie l'est avec l'ame. Chaque être animé *sent*; il est *pour soi*, il reçoit et trouve *en soi* les impressions et influences du dehors (1), et la réaction, produite intérieurement par un sentiment qui l'a précédée, apparaît à l'extérieur comme irritabilité. Ordinairement on attribue aux animaux seuls la sensibilité, en la cherchant uniquement dans le système nerveux, parce que les signes de la sensibilité sont ici plus évidens; mais quand on veut connaître la cause de l'irritabilité dans les plantes, on doit par les mêmes raisons reconnaître en elles une analogie de sensibilité. Telles sont les idées générales sur la vie, dont nous tirerons plus tard quelques conclusions importantes en considérant en particulier la vie humaine.

Le *règne organique* se divise en deux grandes séries: l'ordre ou *règne végétal*, et le *règne animal*. Mais ces deux sphères ne peuvent pas être considérées comme constituant deux lignes successives de progression continue dans les êtres vivans, de manière que la plus élevée des plantes et le der-

(1) Dans la langue allemande le mot sentir (empfinden) est très significatif, en exprimant: « trouver en soi » (innefinden).

nier des animaux soient le plus près l'un de l'autre (1). Au contraire, à commencer par les êtres les plus inférieurs dans ces deux règnes, par les cryptogames dans le règne végétal, et les zoophytes dans le règne animal, les deux systèmes se développent en deux directions opposées dans des combinaisons toujours plus élevées. Le règne animal est, par *l'idée* qui y est exprimée, *supérieur* au règne végétal; mais son *point de départ* n'est pas le *point culminant* du développement du règne végétal. Le point de départ est commun, la *vie organique*, qui ensuite se développe sous deux caractères essentiellement différens, dont l'un est inférieur à l'autre. La différence fondamentale de

(1) Telle était l'opinion de *Buffon*, qui dit (Histoire naturelle, t. II, p. 8): La nature descend par degrés et par nuances imperceptibles d'un animal qui nous paraît le plus parfait à celui qui l'est le moins, et de celui-ci au végétal. Le polype d'eau douce sera, si l'on veut, le dernier des animaux et la première des plantes. » *Bonnet* et beaucoup d'autres partageaient cette opinion. Cependant *Linnée* avait déjà remarqué que les plantes les plus simples, les cryptogames, comme les algues, les conferves et les tremelles, et les animaux les plus simples, les zoophytes, les infusoires, les polypes, s'approchent, et semblent se confondre; les naturalistes ne sont pas d'accord sur la nature végétale ou animale de plusieures espèces de ces êtres inférieurs, comme sur les éponges, les corallines, les os cillatoires et d'autres; ce qui est sans doute la preuve la plus éclatante contre la progression continue dans ces deux règnes organiques. L'idée de progression entendue de cette manière a été attaquée parmi les philosophes de la nature, surtout par *Steffens*, dans son Anthropologie; parmi les physiologistes, par *Tiedemann* (l. c. 82-265). Le dernier a traité dans sa Physiologie d'une manière très étendue de la différence et ressemblance des plantes et des animaux, dans leur formation et leurs fonctions. *Oken* établit aussi, dans son Histoire naturelle (1833, t. IV), d'une manière précise la distinction entre les plantes et les animaux (p. 15-20).

ces deux règnes est déterminée par le rapport différent dans lequel la vie *individuelle* se trouve avec la vie *générale* de la nature. La plante, avons-nous vu, possède déjà une individualité d'être; mais cette individualité est encore enlacée dans la vie générale de la nature, et dominée par elle. La spontanéité ne s'est pas encore prononcée en opposition avec la vie universelle; comme l'enfant dans le sein de la mère, la plante vit retenue dans le sein de la nature, fixée au sol qui la produit, et ne pouvant vivre qu'à cette condition (1); et quoique cette locofixité ne soit que le fait extérieur, elle est pourtant fondamentale par le rapport intime de vie qu'il exprime. Ainsi l'individualité de la plante n'est pas libre, elle ne se meut pas par sa propre force spontanée.

C'est par cette raison que la sensibilité, caractère de tout être individuel vivant, est si peu visible dans la plante que l'observation purement extérieure doit la lui refuser. Quoique l'idée que nous avons d'un être vivant ne nous permette pas de dénier toute sensibilité à la plante, au moins, tout ce qui porte le caractère de la spontanéité *libre* comme la volonté, l'intelligence, la faculté de perception et de représentation, ne peut pas lui être attribué. Comme signe extérieur de l'individualité moins prononcée de la plante, se montre sa forme *allongée* en opposition à la forme

(1) Comme rare exception, il y a quelques plantes, par exemple les valisneries, qui changent de lieu; mais ce mouvement est déterminé beaucoup plus par des forces extérieures, de sorte que la locomotivité, dans le sens strict du mot, ne peut pas leur être attribuée.

concentrée de l'animal, dont les courbes et les surfaces sphériques forment la base (1).

L'infériorité de la plante, par rapport à l'animal, se montre sous tous les rapports; elle est un organisme moins complet et moins développé. La plante ne présente pas tous les systèmes et tous les organes qui se trouvent dans l'animal; il lui manque les systèmes nerveux, musculaire et osseux, ensuite les organes qui sont des points *centraux* de la vie, comme le cerveau, les ganglions, le cœur: et même les organes de la plante qui ont de la ressemblance avec les organes de l'animal, sont placés d'une manière tout opposée; dans l'animal, ils sont au dedans comme entrailles, dans la plante ils sont visibles au dehors; les organes qui dans la plante atteignent le plus grand développement, comme les organes de reproduction, et qui sont placés en haut, sont dans l'animal inférieurs quant au développement et quant à la position (2). Quand on considère la plante chimiquement, on reconnaît encore qu'elle est inférieure à l'animal, en ce qu'elle présente le plus souvent des combinaisons *ternaires*, consistant en quatre ou cinq élémens, tandis que l'ani-

(1) Oken, l. c. 18, dit aussi très bien: « Les plantes sont formées et divisées d'une manière *indéterminée* en grandeur, forme, position, direction et nombre; les animaux ne s'éloignent pas beaucoup de la forme sphérique, et présentent toujours dans leurs parties une proportion déterminée et régulière en grandeur, etc.; la plante est ainsi un organisme indéterminé, l'animal un organisme déterminé; la plante est arithmétiquement indéterminée quant au nombre, géométriquement quant à la grandeur, forme, position, direction. L'animal montre sous les deux rapports de la *régularité*. »

(2) Voy. Oken, l. c., p. 19.

mal montre, en général, des combinaisons *quaternaires*(1) de huit et plusieurs élémens; parmi ces élémens, le carbone est la base principale dans les plantes, l'azote dans les animaux. Le caractère différent et inférieur de la plante par rapport à l'animal, ne peut donc pas être contesté; et ce caractère résulte principalement de l'individualité moins prononcée, dont on peut citer, comme dernier fait remarquable, que les plantes sont en général, comme Darwin et de Candolle l'ont suffisamment démontré, plutôt des êtres collectifs représentant un ensemble d'individus, qu'elles ne sont, comme l'animal, une seule individualité (2).

Le règne animal constitue donc un ordre nouveau et supérieur dans la nature: l'animal est une individualité prononcée, il ne vit plus attaché au sol, ses racines sont dans son propre organisme; comme l'enfant qui a quitté le sein de sa mère, il forme aussi extérieurement dans la nature une vie à part. Pour que cette individualité prononcée pût se manifester, de nouveaux systèmes devaient se former dans l'animal: le système musculaire pour le mouvement libre; le système nerveux, avec les sens, pour la perception, la sensation du monde extérieur et la détermination intérieure de la vie; le système osseux devait apparaître comme la base et le porteur de la vie individuelle. Tous ces systèmes avec les autres, dont on trouve un analogue dans les plantes, devaient s'individualiser et se perfec-

(1) Tiedemann, l. c., p. 167.
(2) Tiedemann, l. c., p. 204.

tionner de plus en plus dans les différens ordres successifs des animaux.

Ici nous sommes arrivés au point où il s'agit de déterminer la position de l'homme comme être physique dans l'ensemble des êtres de la nature. L'homme, comme être physique, appartient au règne animal; mais il s'agit de savoir s'il forme seulement un chaînon dans la série animale, distinct des animaux supérieurs par quelques attributs particuliers, ou s'il ne commence pas plutôt dans le règne animal même un ordre nouveau et supérieur, placé hors de ligne par rapport à tous les ordres d'animaux, et s'en montrant distinct par une idée entièrement différente de celle qui est représentée dans l'animalité proprement dite.

Dans cette recherche, qui est du ressort de la philosophie de la nature, la physiologie ordinaire, qui ne s'occupe que des faits partiels trouvés par l'analyse, ne peut être consultée qu'en seconde ligne, quand il s'agit de vérifier dans l'expérience l'idée générale que nous acquérons par une vue synthétique de l'ensemble. La physiologie, quand elle a voulu déterminer la différence qui existe entre l'homme et l'animal, n'a pu indiquer que des faits partiels, comme la marche droite, etc.; faits importans, mais qui ne sont que les signes extérieurs de rapports internes entièrement différens.

Pour connaître la position que l'homme occupe, comme être physique, parmi les êtres naturels, il faut le considérer par rapport à la nature entière. De même que nous avons indiqué la différence des caractères de la plante et de l'animal par rap-

port à la nature en général, il faut de la même manière déterminer le caractère spécial de l'homme. Nous avons remarqué dans la nature de la plante et de l'animal une véritable progression de la vie, s'élevant sans cesse à un développement de plus en plus complet, et en même temps de plus en plus individuel. La nature présente une série ascendante d'êtres parmi lesquels le plus élevé, possédant toutes les qualités dans un ensemble complet, renferme en même temps en soi tout ce qui constitue les êtres inférieurs, ajoutant à cet ensemble un élément ou une qualité nouvelle qui caractérise un nouveau genre; mais comme cette succession ne peut pas s'étendre à l'infini, parce que tout est limité dans la nature, il est naturel de supposer qu'il existe un être qui représente le degré le plus élevé du développement, et dans lequel la nature résume synthétiquement toutes ses parties. Comme la plante représente l'individualité modifiée par la prédominance de *l'unité* générale de la nature; comme l'animal manifeste l'individualité de plus en plus prononcée et par là le *particularisme* de la vie naturelle, l'être dont nous parlons ici, doit représenter l'individualité *harmonique* dans laquelle la vie entière de la nature se manifeste comme au centre même de son action. Par cette idée nouvelle et supérieure qu'il représenterait, cet être se distinguerait de tous les précédens et formerait un ordre nouveau, un genre particulier.

Sans doute l'idée d'un tel être ne serait qu'une pure hypothèse, si elle n'était pas confirmée par

l'expérience; mais ici se montre d'une manière frappante la correspondance qui existe entre les idées dans l'esprit et les réalités dans la nature. On voit clairement que les idées ne sont pas de vaines notions sans fond et sans application, qu'elles sont au contraire les types intellectuels selon lesquels tout a été réglé. La nature et l'esprit se présentent ainsi comme deux mondes qui se correspondent de manière que pour chaque ordre de réalité dans la nature existe un ordre analogue d'idées dans l'esprit. Ainsi, quand nous cherchons l'objet qui correspond à l'idée d'un être représentant l'harmonie, la synthèse générale de la nature, nous le trouvons dans l'homme, qui, comme être physique, s'élève au développement le plus complet et le plus harmonieux que la nature puisse atteindre.

Cette conception de l'homme, comme *synthèse* vivante de la nature, est un des résultats amenés par la philosophie moderne sur l'Allemagne. On la trouve, il est vrai, à des époques reculées, vaguement pressentie dans l'idée du microcosme; mais elle n'a été établie sur une base scientifique que par la philosophie de notre temps. Le système de Schelling, qui a porté de si heureux fruits dans l'étude des sciences naturelles, préludait à cette conception, en établissant entre l'esprit et la nature une harmonie qui légitimait l'application des idées générales au domaine de la nature; mais Schelling, trop préoccupé du point de vue absolu, où il ne voyait l'union et l'identité de tous les êtres que dans la Divinité, n'arrivait pas à concevoir une

synthèse intérieure dans la nature elle-même. Mais ses disciples, qui cultivaient plus particulièrement les sciences naturelles, furent bientôt conduits à considérer l'homme comme la conclusion harmonique du développement régulier de la vie naturelle; toutefois ces naturalistes confondaient pour la plupart la vie spirituelle et la vie physique de l'homme, en ne considérant l'esprit que comme un degré de développement de la nature même. Ce n'est que dans le système de Krause que la nature et l'esprit sont considérés comme des êtres essentiellement différens, dont aucun n'est le produit de l'autre, et c'est dans ce système que l'homme est considéré, sous le rapport physique, comme l'être harmonique qui, par l'idée nouvelle et supérieure qu'il exprime, se distingue de tous les animaux, et forme un ordre à part. De même l'homme, considéré comme esprit, se montre d'un caractère correspondant; capable d'étendre son intelligence, son sentiment, sa volonté sur tout ce qui existe, il se montre aussi dans son existence spirituelle comme un être harmonique; de sorte que, en tant que corps et esprit, il est l'être dans lequel se réfléchissent le monde naturel, spirituel, dans l'ensemble le plus complet.

Cette manière de considérer l'homme est particulière à ce système; mais l'idée de l'homme, conçu comme synthèse de toute la vie naturelle, a été saisie et développée par la plupart des naturalistes modernes en Allemagne. Ces naturalistes, comme j'ai dit, ont, en général, confondu l'esprit avec le corps; mais dans la voie particulière qu'ils explo-

raient, ils ont au moins confirmé par l'expérience même la conception générale philosophique que nous venons d'indiquer, en constatant que tous les ordres de procédés et de phénomènes se résument d'une manière harmonique dans l'homme, que tout le règne animal en particulier est pour ainsi dire un développement isolé des divers systèmes et des différens organes du corps humain, que les différens animaux développent d'une manière prédominante des caractères qui se trouvent dans l'homme subordonnés à une loi d'équilibre, et que tout doit être ainsi rapporté à l'homme, qui est le type et la véritable mesure de tous les êtres de la nature.

Parmi la foule des naturalistes qui ont ainsi considéré l'homme, je n'en citerai que deux, connus de toute l'Europe savante, *Oken* et *Carus*. Le premier a établi le système naturel le plus complet qui soit connu dans les temps modernes; Carus a particulièrement acquis sa grande réputation par ses travaux anatomiques et physiologiques; mais c'est lui surtout qui, en classant systématiquement les animaux, a fait remarquer la différence fondamentale qui existe entre eux et l'homme par l'idée nouvelle que la nature a exprimée en lui. C'est d'après la classification de Carus, que je vais brièvement indiquer, que je ferai connaître la place particulière que ce naturaliste a assignée à l'homme (1).

(1) Le système de Carus ne diffère pas beaucoup de celui de Oken, et s'appuie sur lui; mais, quoique Carus n'ait pas développé sa

Carus (1) établit d'abord quelques lois générales du développement de la vie ; il détermine ensuite les différens systèmes anatomiques qui doivent se manifester dans l'animal, et les divers états par lesquels il doit passer dans son développement. Les systèmes qui se trouvent dans l'animal, comme fonctions de la vie individuelle, sont divisés en deux classes principales : 1° le système nerveux, dominant le système des sens et le système musculaire ; 2° le système des vaisseaux, dominant les systèmes de la disgestion, de la respiration et de la sécrétion : le système sexuel désigne l'animal comme partie de l'espèce. Quant à la distribution de ces systèmes organiques dans les parties différentes du corps, le système nerveux et les sens supérieurs se réunissent dans la *tête* ; le système de la respiration, dans la partie appelée *poitrine ;* le système de la digestion et le système sexuel dans le *ventre*. Le squelette est le point d'appui de toutes

doctrine d'une manière aussi étendue que le dernier, les divers ordres qu'il établit paraissent cependant reposer sur des différences plus profondes que celles qui sont indiquées par Oken. Celui-ci classe les animaux d'après le développement et la manifestation prédominante des différens systèmes anatomiques, combinés avec les organes sensitifs qui se développent successivement dans le règne animal. (Voy. Philosophie de la nature, et Histoire naturelle, 1833, t. IV, p. 557.) La réunion de tous les systèmes et organes animaux, le type et le chêma de tout le règne annimal est représenté par l'homme, l. c., p. 21. La classification de Carus se fonde au contraire sur les parties entières du corps, de sorte que les distinctions deviennent plus marquées et embrassent plus de faits particuliers.

(1) Voy. ses « Grundzuege der vergleichenden Anatomie und Physiologie, » (Elémens de l'Anatomie et Physiologie comparées), p. 5-39, ensuite sa Zootomie, seconde édit., 1834.

les autres formations, et le système musculaire est répandu principalement sur les membres.

Après cette division, Carus élève la question : Sous combien de formes essentiellement différentes l'idée de l'animal peut-elle se manifester dans le règne qui s'y rapporte? Et il y répond dans les termes suivans :

« Comme la nature, dit-il, est dans son essence une multiplicité infinie, chaque ordre de la vie naturelle doit se développer dans une infinité de formes, soit dans le règne végétal, soit dans le règne animal. Cette variété infinie des individus d'un règne organique est obtenue quand les différentes propriétés essentielles de ce règne se produisent dans des combinaisons infiniment multipliées. Or, une fois qu'on connaît les différentes formes essentielles de la vie d'un animal, on possède, pour ainsi dire, les nombres primitifs d'où résultent les différentes sommes de la manifestation animale : donc, quand on sait parfaitement combien de formes et d'organes essentiellement différens sont fondés dans la constitution de l'animal en général, et quand on réfléchit comment tantôt l'un des systèmes, tantôt l'autre, peut être prédominant, on connaît avec exactitude combien de formes ou de classes différentes d'animaux peuvent exister.

« La forme la plus simple de la vie animale est l'*œuf*, dans l'intérieur duquel le système nerveux et le système du sang ou des vaisseaux ne sont pas encore effectivement (*actu*) séparés. Si donc le règne animal doit représenter toutes les formes pos-

sibles de la vie, comme formes *permanentes* (dans les différentes classes), il faut qu'il y ait d'abord des animaux qui correspondent à la notion de l'œuf, et qui soient des ovaires (ou *oozoa*), dans lesquels l'opposition entre la vie du sang et celle des nerfs n'est pas encore représentée extérieurement par des systèmes particuliers. A cette classe appartiennent les infusoires, les polypes, les zoophytes et les rayonnés.

« Mais du fluide de l'œuf se forme ensuite le corps marqué par l'opposition du système de digestion et du système sexuel dans le *ventre*, et du système de la respiration et des vaisseaux dans la *poitrine*. Il faut donc qu'il y ait des animaux qui, quoiqu'ils possèdent déjà le système nerveux et le système des vaisseaux distincts et soient par là supérieurs aux animaux ovaires, développent pourtant d'une manière prédominante le corps, tandis que les organes supérieurs de la tête, le cerveau et les sens, manquent encore complètement ou ne sont qu'imparfaitement développés. Ces animaux peuvent donc être appelés des animaux à corps (ou *korpozoa*), (le corps conçu ici en opposition avec la tête); mais cette classe se divisera nécessairement d'une part en animaux dans lesquels les organes du ventre prédominent : ces animaux seront des animaux à ventre (ou *gasterozoa*, mollusques, coquilles, limaçons); d'autre part elle contiendra des animaux dans lesquels les organes de la poitrine prédominent : cette classe sera donc celle des animaux à poitrine (ou *thoracozoa*) comme les vers, les écrevisses, les araignées et les insectes.

« Mais en opposition avec le corps se développe la *tête*, caractérisée par l'existence d'un centre plus élevé du système nerveux (cerveau), et d'un système supérieur du squelette et de muscles, comme par des organes sensitifs plus parfaits. Par conséquent il doit y avoir des animaux qui se distinguent par la prédominance des organes qui dépendent de la tête. Le troisième ordre principal est donc l'ordre des animaux à tête ou à cerveau (ou *cephalozoa*); mais dans cette classe, avant quc toutes les conditions qui la constituent se manifestent complètement, doivent se reproduire tous les systèmes déjà indiqués, dans la même succession, quoique dans un degré supérieur de développement. Il y a donc des animaux à tête, ou des encéphalozoa, qui reproduisent le caractère primitif de l'œuf : cette classe est celle des *poissons*. Viennent ensuite des animaux à tête ou à cerveau, qui reproduisent le second ordre dans ses deux sous-divisions. Il y a donc des animaux à tête dans lesquels prédominent les organes du ventre, les intestins et le système de la digestion : cette classe est celle des *amphibies*, tandis que ceux dans lesquels prédominent les organes de la poitrine constituent la classe des *oiseaux*. Enfin il y a des animaux à tête ou à cerveau qui sont les représentans parfaits de cet ordre, et dans lesquels prédomine le système de la tête et de ses sens : cette septième classe est celle des *mammifères*.

« C'est de cette manière qu'on obtient nécessairement la connaissance de sept formes principales ou classes d'animaux organisés d'une manière es-

sentiellement différente, par lesquelles la série des différences possibles de l'organisation animale est épuisée tout entière. Mais une chose qui ne peut se produire qu'au terme de cette série demeure encore; il reste à concevoir une organisation dans laquelle toutes les perfections dispersées dans les formes fondamentales de l'animal soient réunies dans un foyer nouveau, sous l'idée d'une parfaite harmonie, liberté et spontanéité intérieures. Une pareille organisation serait aussi distincte de l'organisation animale que la lumière blanche des couleurs qu'en fait jaillir le prisme qui la décompose. Cette organisation est celle de l'homme. Et de même que la lumière ne peut pas être appelée couleur, quoique toutes les couleurs y soient contenues, de même l'homme ne peut pas être appelé animal, quoique tous les organes animaux se reproduisent en lui.»

Telle est la classification simple et pourtant fondamentale que Carus a établie. Il est facile de voir qu'elle est plus profonde que celle qu'on a faite par la distinction des animaux en vertébrés et non vertébrés. La classification de Carus ne se fonde pas sur un seul fait partiel, quelque tranchant qu'il soit, elle se fonde sur des différences qui embrassent et déterminent toute la construction du corps. En partant de ce qu'il y a de plus simple et de moins développé, de l'état de l'œuf, Carus détermine les degrés d'organisation et de développement d'après la manifestation successive et prédominante des principaux systèmes anatomiques; et après avoir considéré le développement animal de-

puis le fluide de l'œuf jusqu'à l'entière perfection de la tête, il résume tout le développement dans l'idée d'un être harmonique, où rien n'est plus exclusif et partiel, mais où tous les systèmes sont dans leurs justes rapports, où tout est dans son véritable état normal, et est mesuré d'après l'idée de l'harmonie qui sépare entièrement l'homme de l'animal.

Comment se fait-il que cette idée de l'homme comme être harmonique ait été si long-temps méconnue, et que la plupart des physiologistes soient encore aujourd'hui si loin de la comprendre? Il faut en chercher la raison dans la préoccupation générale qui pousse les esprits à se concentrer sur des faits particuliers; en ne s'occupant guère que de ce qui est partiel et immédiatement sensible, on perd presque le sens auquel se révèlent les rapports généraux. L'harmonie n'est pas un fait partiel, elle ne s'exprime pas par un signe extérieur unique, elle est répandue sur tout le corps, et pour la saisir il faut avoir développé l'intelligence au degré nécessaire.

Cependant la première vue devrait indiquer que les rapports sont qualitativement différens dans le corps humain et dans celui des animaux. La position droite de l'homme, qui n'est que l'expression extérieure, suppose que les rapports qui existent entre les diverses parties du système osseux et musculaire sont entièrement différens; mais cette différence se reproduit partout.

Considérons quelques uns des faits les plus remarquables.

Le système nerveux, le plus important de tous, parvient dans l'homme seul à son plus haut développement, et aucun animal, pas même le singe, ne possède ce système dans la même perfection. L'homme, avec les nerfs les plus fins, a reçu de la nature le plus grand cerveau. Ce fait, toutefois, quoique très important, ne constitue qu'une différence de grandeur et de quantité, et ceux qui ne veulent distinguer l'homme du singe que d'après la plus grande masse du cerveau, pourraient le citer en faveur de leur doctrine. Mais il y a un autre fait important, et qui marque une différence entière de rapports : ce fait consiste dans la relation qui se trouve entre le grand cerveau et le petit cerveau ou le cervelet. Pour la plupart du temps, le grand cerveau est chez les mammifères six fois plus grand que le cervelet ; chez l'homme, il est neuf fois plus grand (1). De cette proportion résulte ce fait important, que dans l'homme le crâne et le front sont plus développés, tandis que la partie inférieure du visage se retire et que la partie supérieure avance : c'est là ce qui donne à la figure humaine un aspect plus noble, et fait que chacun reconnaît l'homme à sa figure, et le distingue du singe aussi bien que de tout autre animal.

Un autre rapport non moins important est celui du cerveau avec la moelle épinière. Le volume du cerveau de l'homme est à peu près quarante-trois fois plus grand que celui de la moelle épinière,

(1) Oken, Histoire naturelle, t. IV, p. 395.

ce qui n'existe dans aucun autre animal (1). Chez l'homme, le grand cerveau a de profondes circonvolutions, et le cervelet est plein de sillons ; chez tous les mammifères, elles sont moins nombreuses et moins profondes (2) ; mais ici il faut aussi remarquer, avec un grand naturaliste (3), que la distance entre l'homme et le singe, eu égard aux forces supérieures de l'esprit, est bien plus grande que le nombre plus ou moins grand des circonvolutions et sillons puisse la combler, remarque sur laquelle peuvent réfléchir ceux qui veulent déduire le plus ou moins grand développement intellectuel du plus ou moins grand développement du cerveau et de ses parties intérieures.

L'homme possède enfin une organisation toute particulière pour le langage. Les organes de la voix représentent un système particulier d'os et de muscles, et la bouche de l'homme est par là créée, comme on l'a remarqué avec raison (4), plutôt pour le besoin de l'ame que pour celui du corps. De même que cet organe pourvoit chez l'animal à la nourriture du corps, de même dans l'homme il apporte la nourriture à l'ame.

Mais l'homme ne se distingue pas seulement des animaux par une plus haute perfection et par les rapports différens des principaux systèmes anato-

(1) Oken, l. c. Carus, Elémens de l'Anatomie, l. c. p. 61. Dans le chat ce rapport est comme 4 : 1 ; dans un rat comme 3 : 1 ; dans un poisson comme 1 : 11/2. Carus, Zootomie, première édition, p. 234.

(2) Oken, l. c.

(3) Treviranus, Biologie, t. VI, p. 140.

(4) Schubert, Histoire de l'ame, p. 338.

miques, il s'en distingue aussi par un développement plus élevé des organes sensitifs. Chez quelques animaux, certains sens portent plus loin; mais dans aucun animal les sens en général n'existent avec la même délicatesse que dans l'homme. Le toucher, qui est le sens le plus grossier, se développe dans l'homme à un degré tel qu'il devient un organe capable de saisir les formes les plus fines. La main de l'homme, qui est le siége principal de ce sens, ne saurait être comparée avec les membres analogues des animaux; la main de l'homme est de la plus parfaite configuration, et capable, par là, de sentir la beauté de la forme dans la nature. Le goût est, dans l'animal, le sens par lequel il distingue les objets qui peuvent servir à sa nutrition, très bornée; de sorte qu'on peut dire que l'animal mange sans goût: je n'ai pas besoin de dire combien ce sens peut être développé chez l'homme. L'odorat porte, chez quelques animaux, plus loin que chez l'homme; mais il n'est jamais si fin, si délicat, et ne distingue pas tant de choses différentes. Quant à l'ouïe, quelle différence n'y a-t-il pas entre l'oreille d'un animal et l'oreille d'un habile musicien, qui reçoit distinctement dans la même seconde les sons d'une multitude d'instrumens! L'œil de l'homme est organisé de la manière la plus parfaite, porte plus loin, et distingue les nuances les plus fines de la lumière et de la couleur.

Il faut remarquer encore comme un fait caractéristique que l'homme a seul un véritable visage, c'est-à-dire une figure sur laquelle se peint l'état

de son ame. Cette circonstance est due à ce que la figure de l'homme n'est pas couverte de cheveux, qu'elle reflète les émotions intérieures, et qu'elle peut ainsi être une expression visible de l'esprit.

A ces faits il faut ajouter, pour le corps humain tout entier, qu'il est l'œuvre de la nature dans laquelle se révèlent les formes géométriques les plus élevées, qui sont à la fois les formes de la plus grande beauté: or, on s'aperçoit d'abord qu'il y a, sous le rapport des formes géométriques, une succession remarquable dans l'ensemble des êtres (1).

(1) *Krause* avait déjà établi dans le *Lehrbuch der Combinationlehre und der Arithmetik* (Dresden, 1812, p. 56.) la nécessité de l'application des mathématiques à toutes les sciences qui s'occupent des différentes manifestations de la vie. Il avait fait remarquer que la progression des formes géométriques suit pas à pas la progression des êtres. « Dans une pareille application, dit-il, des lignes géométriques, de la ligne droite, du cercle, de l'ovale, etc., le géomètre ingénieux verra se dérouler devant ses yeux les formes des œuvres inorganiques et organiques de la nature, les formes des cristaux, des feuilles, des fleurs, des arbres, des vers, des insectes, et ainsi de suite dans une continuelle progression jusqu'à la ligne onduleuse et la forme ovale du corps panharmonique de l'homme ». Krause a consacré une partie de ses travaux à établir une nouvelle théorie des courbes, d'après laquelle les courbes se reproduisent géométriquement *dans le même ordre* dans lequel la nature les produit d'une manière vivante dans ses procédés et ses formations successives. Cette théorie, basée sur une application de principes philosophiques, est extrêmement simple, et porte en même temps la plus grande clarté dans les doctrines les plus difficiles; la succession des courbes s'y présente d'une manière qui exclut tout arbitraire. L'ouvrage dans lequel elle est développée fait partie des œuvres posthumes de Krause, et porte le titre : *Novæ theoriæ linearum curvarum originariæ et vere scientificæ specimina quinque.* In-4°. Cet ouvrage appelle l'attention de tous les mathématiciens, et il ne peut pas manquer d'exercer une grande influence dans toutes les sciences d'application. Dans le sujet spécial que nous traitons en ce moment,

La nature commence, dans le règne minéral, par les formes les plus simples, qui sont les lignes droites. Dans les plantes se manifestent ensuite plusieurs courbes, qui cependant appartiennent encore aux courbes simples. Dans les animaux apparaissent des courbes plus composées. Mais dans le corps humain se manifestent les courbes des degrés les plus élevés. Dans le corps de l'homme il n'y a plus aucune ligne droite, pas de plane, pas de courbe simple, toutes les lignes sont de l'ordre supérieur des courbes. Dans les animaux se trouvent aussi quelques parties du corps qui sont assez belles, mais rien n'égale la perfection de la forme du corps humain, où une beauté supérieure et harmonique se répand sur toutes les parties. C'est par cette raison que la vue du corps humain produit une tout autre impression que celui d'un animal, quelque développé qu'il soit.

En dernier lieu, la nature harmonique de l'homme se montre dans son résultat le plus élevé par *l'unité* du genre humain. L'idée de l'harmonie et de la synthèse complète excluant toute gradation ultérieure, nous voyons aussi que le genre humain ne connaît plus de degrés. Les diverses races humaines ne constituent pas en effet une différence de degré; elles ne forment pas

c'est encore Carus qui a tenté le premier de considérer les figures des animaux, et surtout le squelette, porteur de tout le corps, sous le rapport des élémens géométriques qui s'y expriment. Dans son célèbre ouvrage sur la formation des squelettes, le passage du simple au composé, et la réunion définitive de toutes les formes supérieures dans le squelette humain, a été démontrée d'une manière frappante. Voyez aussi *Elémens de l'anatomie et physiologie comparées*, p. 119, etc.

la famille humaine comme le chien, l'ours, le singe, etc, forment celle des mammifères. Les races, qu'elles soient primitives ou qu'elles dérivent d'un seul couple humain (question peu importante à résoudre ici) sont toujours des manifestations du même être, de la même nature, de l'humanité. Cette unité, cette identité du genre humain est aussi le témoignage le plus irréfragablede la synthèse harmonique exprimée dans l'être physique de l'homme.

De tous ces faits résulte jusqu'à l'évidence que l'homme, même quant à son organisation physique, se distingue de tous les animaux par un caractère différent, par une idée nouvelle qui consiste à représenter dans une harmonie supérieure tout ce que les autres ordres de la nature ne présentent que d'une manière subordonnée et moins complète. La nature commence dans l'homme une œuvre nouvelle, synthétique et harmonique. L'homme n'est pas un animal; il forme un ordre à part, le règne hominal. Cette vérité est désormais acquise à la science de l'homme; des philosophes distingués l'ont d'abord indiquée avec plus ou moins de netteté; des naturalistes et des physiologistes célèbres l'ont plus ou moins vérifiée dans l'expérience, et la philosophie et l'expérience, qui l'ont conçue et démontrée, lui donneront de plus en plus le développement et la vaste application qu'elle est capable de recevoir.

Ainsi, en considérant seulement l'homme comme être physique, nous avons remarqué la différence profonde, immense, qui existe entre lui

et les animaux. Nous avons vu qu'il a été fait à l'image de la nature entière, tandis que les animaux ne sont que les représentans de parties plus ou moins importantes. C'est dans l'homme que la nature se résume et conclut son travail de création; c'est en lui qu'elle a concentré toutes ses forces, et c'est en lui que tout trouve un point de contact et de correspondance : la simple observation de l'homme dans son organisation physique pourrait donc suffire pour le distinguer essentiellement de l'ordre animal.

Mais il importe de poursuivre cette différence sous tous les rapports, et de considérer aussi la vie *intellectuelle* ou spirituelle de l'homme, pour constater le genre de supériorité qu'il faut lui assigner sur la vie analogue qui se manifeste dans les animaux. Nous ne rechercherons pas ici si l'esprit est un être différent du corps : cette recherche sera l'objet spécial de la leçon suivante; nous considérerons les manifestations particulières de l'homme, que tout le monde appelle intellectuelles ou spirituelles, pour les comparer avec des faits analogues dans la vie animale. Dans cette recherche, nous verrons que la vie de l'ame et de l'esprit se montre dans l'animal et dans l'homme parfaitement correspondante à l'idée qu'ils représentent dans la nature, que l'animal ne s'élève pas au-dessus de l'individualité, que l'homme au contraire montre aussi dans l'ordre spirituel sa nature harmonique, étant pourvu d'un sens intellectuel pour tout ce qui existe.

Considérons d'abord l'animal. Aujourd'hui où sa

vie a été mieux observée dans ses fonctions animiques, il n'est plus permis de lui refuser une vie intelligente, qui est sous plusieurs rapports analógue à celle qui se manifeste dans l'homme. Les animaux ne sentent pas seulement, ils pensent aussi, puisqu'ils jugent à l'aide des différences qu'ils perçoivent entre les objets. Un chien reconnaît son maître : c'est une connaissance qu'il distingue de ses autres connaissances. Les animaux supérieurs possèdent aussi à un certain degré la faculté d'abstraire ; ils réfléchissent et concluent. Un chien qui a mal fait, quand il est appelé par son maître, s'arrête souvent, en réfléchissant s'il doit obéir ou non. On a remarqué de plusieurs animaux qu'ils rêvent; ils possèdent donc aussi de l'imagination, sans laquelle un rêve ne pourrait pas avoir lieu. Quelques animaux montrent aussi des sentimens qui ne se rapportent pas à une satisfaction d'appétits sensuels; ils montrent, comme les paons et les chevaux de parade, de la vanité, sentiment d'amour-propre, et qui suppose de la réflexion. Quand plusieurs animaux témoignent de la douleur de la perte de leur maître ou de leurs petits, c'est une douleur qui va au-delà du moment, qui a sa source dans le passé, et ne peut être continuée que par l'aide de la réflexion et de l'imagination reproductive; c'est une mémoire prolongée par la volonté, qui, si on pouvait supposer la volonté de l'animal libre, porterait même le caractère du souvenir. De même l'attachement que beaucoup d'animaux témoignent pour leurs maîtres n'est pas non plus un

résultat d'un simple instinct; cet attachement suppose la réflexion et la mémoire, qui font que l'animal sait et se rappelle, que c'est tel homme et non tel autre qui prend soin de sa vie.

Ainsi on ne peut pas refuser aux animaux un certain degré de vie spirituelle; ils montrent des facultés intellectuelles, comme l'imagination, la réflexion, le jugement, la mémoire, que nous attribuons aussi à l'esprit de l'homme. Si donc il y a une différence entre l'homme et l'animal quant à la vie spirituelle, il faut la chercher dans des facultés supérieures que les animaux ne possèdent pas, et dans une application plus élevée de celles que l'homme possède en commun avec eux.

Considérons d'abord à quoi se borne l'application des facultés, que nous avons indiquées, dans les animaux. Cette application se fait conformément à l'idée que l'animal représente parmi les êtres de l'univers. L'idée exprimée dans l'animal est, comme nous avons vu, l'individualité isolée, le particularisme de la vie de la nature; l'harmonie, la synthèse lui manquent; il est le représentant d'une portion plus ou moins étendue de la vie d'ensemble qui a son centre ailleurs. L'animal est toujours un fragment dont le complément n'existe que dans l'homme. L'animal a une vie à lui et une spontanéité prononcée; c'est ce qui constitue sa supériorité sur la plante. Mais comme dans cette vie, l'animal se borne à son individualité, comme il ne voit et ne veut que soi-même, il ne conçoit pas de but en dehors de soi; le but qu'il poursuit instinctivement, c'est la satisfaction des appétits de

sa nature; et envahi qu'il est par cette tendance isolée, il ne peut pas concevoir un but commun pour tout le genre d'êtres auquel il appartient : l'isolement est le caractère de sa vie. Il n'a ni l'idée d'une vie commune, ni de sympathie dans le cœur, ni de motif général qui puisse diriger sa volonté. L'animal est par sa nature le véritable égoïste de l'univers, car il est le représentant du principe individuel. Par suite de ce caractère, l'intelligence de l'animal ne perçoit que ce qui est individuel, particulier dans les choses, ce qui tombe sous les sens. L'animal est donc en même temps le véritable sensualiste. La portée des sens détermine la mesure de ses connaissances, comme la satisfaction de ses appétits est le seul but de sa vie.

Considérons maintenant la vie spirituelle de l'homme. Le portrait que nous venons de tracer s'applique, il est vrai, à beaucoup d'hommes. Mais l'homme par sa nature intime, qui ne disparaît pas même dans le degré inférieur de la vie, est essentiellement distinct de l'animal par les facultés et les dispositions innées qui le destinent à un ordre supérieur de vie et d'intelligence. Or ces dispositions sont conformes à l'idée qu'il représente dans l'ordre des choses. Si l'homme est véritablement l'être harmonique de l'univers, il faut qu'il n'y ait rien qui ne soit représenté en lui, pour lequel il n'ait un organe ou une faculté correspondante par laquelle il puisse le saisir ou l'apercevoir; il faut qu'il n'y ait rien sur quoi ne puisse s'étendre son intelligence, son cœur et sa volonté. Or qu'y a-t-il dans l'univers qui puisse

encore constituer un ordre particulier de connaissances, si la connaissance sensible appartient également aux animaux? C'est précisément ce qui constitue l'unité et l'harmonie dans l'univers qui est réservé à l'intelligence de l'homme. L'unité et l'harmonie sont constituées par les lois; celles-ci sont déterminées par des idées générales, éternelles, qui forment le côté général et éternel des choses; et comme les idées et les lois ne tombent pas sous les sens et ne résultent d'aucune combinaison de la connaissance sensible, l'animal ne peut pas les concevoir. La loi ne peut être conçue que par l'être, qui est lui-même la loi vivante concentrée de l'univers; et comme la loi fait la synthèse de tout ce qui est individuel, isolé, particulier, nous voyons aussi que la conception des lois appartient essentiellement à l'être que nous avons nous-mêmes déterminé comme l'être synthétique du monde.

C'est ici le lieu de remarquer encore une fois la parfaite correspondance qui existe entre le monde de l'intelligence et le monde naturel. L'être qui ne représentait que l'isolement, l'individualisme et le particularisme ne s'élevait pas non plus dans son intelligence au-dessus de ce qui est particulier, fini et sensible. L'être, au contraire, qui est l'expression de la totalité harmonique du monde conçoit aussi le monde dans sa totalité, son unité et son harmonie; c'est dans l'intelligence de cet être que le monde se réfléchit dans toute son essence : par cette corespondance intime de l'homme et de l'univers il devient possible de

les déterminer réciproquement l'un par l'autre.

L'homme étant ainsi distinct de l'animal par un ordre supérieur de conceptions, il faut qu'il existe aussi en lui une faculté particulière par laquelle cet ordre différent d'idées puisse être conçu. Cette faculté est celle qu'on appelle la raison. La raison est donc la faculté propre de l'homme, par laquelle il se distingue de l'animal; mais la raison n'est pas cet entendement vulgaire qui s'exerce dans la simple réflexion sur des objets sensibles et les données particulières de la vie; la raison est la faculté des idées qui s'élèvent au-dessus de ce qui est sensible et individuel, et atteignent ce qui est universel et éternel dans les choses. C'est donc par les idées éternelles que l'esprit de l'homme se distingue des perceptions de l'animal. Une philosophie qui refuse à l'homme la conception de telles idées, nie aussi la raison, détruit la vraie distinction entre l'homme et l'animal, et la doctrine qu'elle établit peut être une doctrine de l'esprit animal dans son plus haut développement, mais ne sera jamais une doctrine de l'esprit humain. Entre l'esprit de l'homme et de l'animal il y a un abîme qui ne peut être comblé par aucun progrès, aucun perfectionnement. Tout rapprochement cesse. L'homme n'est pas un animal perfectionné, comme l'animal n'est pas un homme dégradé. Entre l'homme et le singe il y a *qualitativement* le même abîme qu'il y a entre l'homme et le ver le plus infime, car le singe ne conçoit pas plus une idée, une loi générale, que ne le fait la mouche ou le polype.

Il faut remarquer ici que les philosophes comme Locke, qui contestaient à l'esprit humain la faculté de concevoir des idées éternelles, et qui voulaient pourtant établir une différence entre lui et l'esprit de l'animal, refusaient à celui-ci la faculté de réflexion. Mais les animaux font des distinctions, portent des jugemens, tirent des conclusions, et ces opérations ne sauraient se faire qu'à l'aide de la réflexion. Il faut donc, si l'on veut réserver à l'homme un ordre particulier de connaissances, admettre qu'il peut concevoir ce qui est éternel, infini, et regarder la raison, non pas comme la faculté de réflexion, mais comme la faculté qui rend possible cette conception supérieure transcendante. D'un autre côté, lorsque Locke eut assigné à l'homme la réflexion comme sa seule faculté distinctive, ses successeurs en France, qui croyaient rendre un service important au genre humain en l'affranchissant du poids des idées éternelles, et en le plaçant pour ses facultés intellectuelles au niveau de l'intelligence de l'animal, examinaient aussi plus soigneusement la vie animale sous le rapport de l'activité intellectuelle, et concluaient avec raison que les animaux supérieurs montrent de la réflexion aussi bien que l'homme. Les observations qu'ils ont faites à cet égard sont très instructives; mais elles montrent en même temps avec évidence qu'il faut chercher dans l'homme une faculté supérieure correspondante à l'ordre plus élevé de connaissances qu'il possède incontestablement comme prérogative de sa nature. L'homme a l'idée du vrai, du juste, du bien, idées

que l'animal ne saurait jamais concevoir; mais si les facultés étaient les mêmes, l'animal, en les développant, pourrait arriver à concevoir les mêmes idées: or, dans aucun animal il ne se montre la moindre trace, le plus faible indice, l'analogue le plus éloigné de ces notions. Il est donc évident qu'il ne s'agit pas seulement d'une différence de développement, mais d'une différence de facultés et de dispositions innées.

Dans la notion que nous avons ici établie sur l'homme et l'animal, la distinction résulte de la différence même qui existe entre les idées que ces êtres représentent dans l'univers. L'idée de l'animal, c'est le particularisme sous tous les rapports; l'idée de l'homme, c'est l'harmonie réfléchissant tous les rapports essentiels qui existent dans le monde; et c'est par cette raison que l'homme, conformément à l'idée qu'il exprime, peut concevoir tous les rapports et se les assimiler dans sa vie morale et physique.

Considérons encore quelques résultats qui suivent pour toute la vie intellectuelle et morale de l'homme de l'idée supérieure qu'il représente.

Observons d'abord le domaine de l'intelligence. L'esprit humain peut seul concevoir l'idée de la vérité, parce que lui seul peut concevoir une correspondance entre ses notions et les réalités du monde: cette idée de correspondance est l'idée de l'harmonie même qui a été assignée à l'homme. Concevoir l'idée de la vérité en général, est le témoignage d'une intelligence supérieure transcendante. Mais le fond des vérités conçues peut

être aussi pour l'homme, non point une particularité sensible, mais une idée, une loi générale, universelle, comme l'attraction dans le monde physique, le devoir dans le monde moral, idées qui ne sauraient jamais être trouvées par la perception ou une combinaison sensible quelconque.

L'idée de la justice est une autre idée de rapport et de correspondance. L'idée du juste se rapporte particulièrement à la vie, et consiste dans la conformité de toutes les conditions nécessaires au but qu'elle doit atteindre; le bien est la conformité de l'activité de chaque être avec sa destination. Ainsi les idées du vrai, du juste, du bien, expriment toutes une correspondance supérieure entre l'homme et les choses; et c'est par cette raison que l'homme conçoit en dehors de son individualité un ordre de choses où tous les êtres, et tous les êtres raisonnables en particulier, vivent dans cette harmonie de rapports, qui est établie éternellement dans l'ordre du monde. Les idées constituent la différence de l'intelligence humaine; les idées éternelles sont le vrai ciel qui est réservé à l'homme, que l'animal ne regardera pas plus que le ciel physique, mais auquel l'homme ne peut pas renoncer sans abdiquer sa prérogative essentielle, en se traînant comme l'animal dans la sphère finie des sensations passagères.

Cependant ce ne sont pas seulement les idées qui distinguent l'homme; les sentimens qu'il manifeste n'expriment pas moins sa nature supérieure. L'homme dans cette partie de soi-même n'est pas borné à lui seul; il a un sentiment correspondant

à chaque degré d'existence; il sent la communauté de la vie, parce qu'il sait ou pressent que toute vie a une même source, et que cette identité de la source constitue une affinité entre tous les êtres. Rien n'est étranger à l'homme; il vit de la vie de tout ce qui est. De même qu'il étend sa pensée sur le champ infini de la vérité, il peut ouvrir son cœur au domaine infini de la vie. Son amour peut sortir des bornes de l'amour-propre et s'élargir jusqu'à un amour dans lequel la personnalité se fond dans l'objet aimé. Aucun animal ne saurait faire abstraction de son individualité; il ne veut que soi-même, il n'a nulle sympathie de joie et de douleur pour d'autres êtres; toute sa vie, ses plaisirs et ses douleurs ne dépassent pas le cercle étroit de l'égoïsme. Aristote avait déjà remarqué avec sagacité que l'animal n'a pas de larmes, et que le sourire lui est également refusé. Dans l'homme il y a une sympathie universelle, un amour général pour lequel il peut s'oublier soi-même, et c'est de cet amour vraiment humain qu'on peut dire avec le poète indien :

« *Là où l'amour s'éveille, meurt le moi égoïste, ce sombre despote.* »

Le caractère des sentimens humains est donc de s'élever au-dessus de l'individualité et de n'avoir égard à elle que pour la part qu'elle représente dans l'ordre général des choses.

Mais outre ces sentimens élevés par lesquels l'homme peut embrasser tous les êtres, il en a aussi d'autres qui répondent à la disposition harmonique des choses, aux formes élevées du beau

et du sublime. Ces formes ne sont pas un fait extérieur; la nature entière, les lois générales, les idées supérieures s'expriment par elles. C'est par cette raison que l'animal passe devant elles sans en être ému, parce que sa nature ne lui permet pas d'apercevoir l'harmonie et les proportions des choses. Par une conclusion inverse, nous voyons que le beau et le sublime ne sont pas tels qu'ils puissent être aperçus par les sens; car si l'œil seul les apercevait, l'œil de l'animal devrait, d'après sa plus ou moins grande ressemblance avec l'œil de l'homme, le sentir au moins dans cette proportion. Mais l'homme seul aperçoit le beau, parce qu'il saisit dans la forme sensible l'idée supérieure qui y est exprimée. L'homme perçoit spontanément dans les formes du beau la même harmonie qu'il saisit dans les sons; et si l'ame, en entendant de la musique, exécute d'après Leibnitz le calcul le plus rapide et le plus profond, elle obéit aux conceptions de la géométrie la plus subtile, en appréciant par l'organe de la vue la forme du beau. Ces sentimens sont refusés à l'animal, parce qu'ils sont basés sur l'idée transcendante de l'harmonie.

D'autres sentimens naissent par une application de pensées supérieures faite à la vie individuelle. comme les sentimens de pudeur, d'honneur, de dignité, auxquels aucun animal ne saurait s'élever.

Il y a donc dans les sentimens comme dans les idées de l'homme une transcendantalité qui s'élève au-dessus de son existence individuelle et leur donne un caractère plus noble et vraiment humain.

Cette transcendantalité ne se montre pas moins dans sa volonté et ses actions.

L'homme seul peut se proposer un *but*, parce qu'il a la notion d'une activité rationnelle, parce qu'il connaît le rapport de cause à effet, parce qu'il sait qu'il doit se développer successivement; sans doute le but sera souvent un but personnel; mais poser un but, c'est un acte de la raison. L'homme d'ailleurs peut aussi se proposer un but général, se lier par son devoir à le réaliser, se considérer ainsi plutôt comme le serviteur du but, que regarder le but comme lui étant particulièrement utile. Et ce qui montre au plus haut degré cette supériorité de l'action de l'homme, c'est qu'il peut se proposer un objet au-dessus de sa vie, mourir pour le but dont il a reconnu la vérité et la bonté, et qu'il remplit dans l'ardeur de l'enthousiasme ou avec le calme de la volonté énergique dans l'engagement qu'il a pris avec lui-même. Ce fait prouve que l'homme a le pressentiment plus ou moins clair d'un ordre supérieur général du monde, dont il est membre solidaire, et qui doit être réalisé dans la vie de l'humanité; que pour lui il doit agir en vue de ce but général qui embrasse tous les intérêts particuliers, et que le particulier, le fini, en n'existant que par l'universel, l'infini, doit, s'il est besoin, se sacrifier pour lui; sacrifice dans lequel se montre sa foi vivante dans le but universel, qui ne peut jamais succomber.

Après avoir considéré l'homme dans ses facultés supérieures, dans ses tendances universelles, qui

embrassent tout et se montrent à la fois dans la pensée, le sentiment et la volonté, nous allons jeter encore un coup d'œil sur la loi de son développement. Ici se montre encore avec éclat sa nature essentiellement harmonique dans cette nécessité fondamentale, qu'il ne peut se développer dans l'isolement, qu'il ne peut vivre et faire des progrès que dans l'ensemble indissoluble de l'humanité, dont il reçoit comme membre les influences fécondantes, et au sein de laquelle il développe ses dispositions particulières innées.

Quelle différence n'y a-t-il pas ici entre l'homme et l'animal!

L'animal entre généralement après sa naissance dans l'exercice de toutes ses facultés, et ces facultés ne grandissent et ne s'élèvent pas par la vie commune; l'araignée, aussitôt qu'elle a quitté l'œuf, fait son tissu avec autant d'art que dans les derniers momens de sa vie; la fourmi prépare toute seule les caves les plus ingénieuses; mais l'homme, l'être le plus parfait, est en même temps l'être le plus nécessiteux du monde. Cette contradiction ne se résout que par l'observation que la nature humaine n'est pas un individualisme; l'homme ne peut se développer que dans la vie commune. Il est sans doute aussi l'œuvre de ses propres forces; mais dans son développement il doit toujours plus à l'humanité qu'à lui-même. C'est par cette raison que l'égoïsme dans l'homme a quelque chose de si odieux. L'égoïste, en effet, c'est l'homme qui rapporte l'humanité à soi au lieu de se rapporter à l'humanité comme à son

centre; l'égoïste est un déserteur de l'humanité, c'est un soldat qui a oublié le mot par lequel il pouvait être reconnu comme appartenant au même corps; il a oublié le mot, l'idée de l'humanité.

Ainsi nous avons considéré l'homme dans ses rapports physiques, intellectuels et moraux, comme l'être harmonique du monde; en dernier lieu, des rapports s'y ajoutent qui résument tous les autres, parce que l'être auquel ils sont relatifs renferme tout ce qui existe; je veux parler des rapports religieux, par lesquels j'entends ceux qui unissent l'homme dans sa pensée, ses sentimens et sa volonté à l'être infini et absolu. Cet Être, qui est la raison éternelle et la cause immanente du monde, ne peut être conçu que par l'homme, et l'homme seul peut être religieux. La faculté de concevoir un être infini est la raison qui se montre ici dans sa plus haute fonction, comme organe de la Divinité en nous. De même que nous possédons les organes sensitifs pour les intuitions sensibles, l'entendement ou la réflexion pour les notions abstraites, nous possédons la raison pour les notions éternelles, qui toutes se résument dans l'idée de Dieu.

Ainsi, de même que l'homme manifeste dans son être tous les modes d'existence, de même son esprit s'étend sur tous les ordres des choses; et comme le corps de l'homme est fait à l'image de toute la nature, nous concevons ici l'homme entier comme fait à l'image de Dieu.

C'est dans l'homme que Dieu achève harmoniquement son œuvre divine en créant l'être qui

son image finie; et l'homme, la synthèse de l'œuvre divine, est aussi destiné à répandre sur toute la vie l'harmonie supérieure qu'il a reçue en partage de sa nature.

TROISIÈME LEÇON.

De la distinction de l'esprit et du corps, et de leurs rapports.

Messieurs,

Dans la séance précédente, nous avons considéré l'homme comme être physique appartenant à l'ordre général de la nature, dans lequel il occupe une place particulière. Pour apprécier avec justesse sa position dans l'ensemble des êtres, nous avons jeté un coup d'œil sur la vie et le développement successif de la nature, et nous avons remarqué que l'homme est placé au sommet de ce développement, qui se résume en lui d'une manière complète et harmonique. Nous avons vu que l'homme, seulement considéré comme être physique, constitue un ordre tout particulier par l'idée supérieure que la nature a exprimée en lui, et qui le distingue de tous les animaux. Cette différence fondamentale a été ensuite constatée dans tous les autres rapports, de manière à rendre impossible toute confusion.

Après avoir déterminé la position de l'homme dans la nature, nous commençons aujourd'hui à

le considérer en lui-même. Le premier grand problème est d'examiner le rapport de l'esprit avec le corps ; en déterminant la différence qui existe entre eux, et en indiquant, s'il est possible, le lien qui les unit. Cette recherche du rapport de l'esprit et du corps est d'une haute importance ; toutes les grandes questions de la philosophie se concentrent ici : il semble que l'énigme du monde doive se résoudre dans l'explication de ces rapports de l'être humain, et, en effet, une explication complète répandrait une vive lumière sur toutes les parties du système de l'univers. L'importance de cette recherche ne se montre pas seulement dans le domaine de la science : elle n'est pas moins grande si on considère le but de la vie, la conduite morale de l'homme. Les principes moraux sont dans leur application essentiellement liés à la manière dont ces rapports sont expliqués. Toutes les règles individuelles de la vie, les résolutions innombrables qui en marquent les divers instans, prennent ici leur source, et déterminent une longue série d'actes et de faits heureux ou malheureux. Chaque solution particulière qu'on donne à ces rapports entraîne des conséquences particulières pour l'application et la direction de la vie. Si, comme le matérialisme, vous considérez l'esprit comme une pure fonction du corps, vous l'enchaînerez inévitablement au développement organique, vous le soumettrez aux lois nécessaires fatales de la vie naturelle, vous ne pourrez pas, sans inconséquence, prendre la résolution de vous opposer à la vie corporelle ou de la modifier. Le

corps étant un tout bien enchaîné, il faut suivre sans résistance les impulsions qui se développent organiquement en lui. Au contraire, si vous considérez l'esprit comme un être distinct avec des forces particulières, vous traiterez avec le corps de puissance à puissance, vous opposerez la force spirituelle à la force corporelle, et en développant de plus en plus la première, vous vous éleverez à un état d'indépendance de plus en plus propre à juger avec liberté ce qui convient au corps et ce qui est du domaine moral de l'esprit. Le courage que l'on emploie à s'opposer à des impulsions du corps ne peut naître que de la conviction que l'esprit est un être en soi pourvu de forces ou facultés particulières.

Mais l'opinion spiritualiste peut de son côté s'égarer dans une fausse appréciation de la vie corporelle et de toute la vie physique en général. L'esprit, en ne considérant que ses facultés et ses idées, peut se regarder comme la seule puissance qui existe; nier même, au moins théorétiquement, dans un faux idéalisme toute autre existence que la sienne, et dans cette sorte d'égoïsme traiter la vie de la nature entière avec un dédain qui ne lui permettra pas de la consulter pour sa propre conservation, et d'en jouir selon le degré de dignité et de beauté particulières qui s'y expriment. C'est à une observation attentive et impartiale à éviter ces écarts opposés, et à accorder à chaque partie son importance et l'influence qu'elle doit exercer dans la vie humaine. Cette observation comporte nécessairement le devoir d'écarter toutes les idées

préconçues, d'éviter les hypothèses qui ne peuvent pas être confirmées immédiatement par les faits, pour avoir d'un autre côté le droit de tirer toutes les conséquences qui découlent d'une loi ou d'un fait bien constaté. C'est de cette manière que les sciences d'observation ont fait des progrès, c'est ainsi que la question que nous traitons en ce moment, et qui est du domaine de l'observation intérieure, trouvera sa solution.

Mais, pourrait-on objecter, il y a long-temps déjà que la philosophie a traité cette question en suivant toutes les méthodes connues, et particulièrement celle que vous indiquez jusqu'à présent; cependant ces discussions n'ont conduit à aucun résultat un peu satisfaisant; au contraire, la confusion paraît être allée de plus en plus en augmentant, de manière qu'aucune marche certaine ne paraît plus possible dans ce labyrinthe, construit par la confusion des divers systèmes philosophiques qui se succédaient sans laisser d'autres fruits que quelques subtilités de plus. C'est ainsi que raisonnent ceux qui, peu familiers avec les questions elles-mêmes, n'aperçoivent que la surface du développement, la succession extérieure des systèmes, ou qui, ayant une opinion arrêtée sur une question, considèrent tout le reste comme un tissu d'erreurs et de rêveries; mais cette manière de considérer le développement des questions philosophiques est aussi superficielle qu'elle est erronée. Il en est de la philosophie comme de toutes les autres sciences; elle a avancé par la production de théories nouvelles, de systèmes

nouveaux, qui frayaient des routes précédemment inconnues, se développaient pendant un certain temps d'une manière prédominante, et faisaient place à un système plus complet, après avoir enrichi le domaine général de la vérité d'idées particulières plus ou moins fécondes. L'arbre philosophique a poussé toujours des nouvelles branches; mais l'œil qui, à cause des branches multipliées, n'aperçoit pas la tige qui les unit toutes, n'a vu cet arbre que de loin, d'une vue superficielle. Il y a eu dans toutes les questions philosophiques un progrès constant, et ce progrès est aussi évident pour celui qui est à la hauteur de leur développement, que l'est pour un savant le perfectionnement continuel de la science particulière qu'il cultive. Seulement, comme la méthode dont on se sert dans la philosophie et les sciences dites positives, n'est pas et ne peut pas être la même; comme à l'observation extérieure de ces sciences se substitue dans la philosophie l'expérience ou l'observation intérieures, le progrès ne peut pas être constaté de la même manière; l'observation intime est plus difficile, elle demande une attention plus soutenue, une force d'intelligence et de volonté qu'il faut cultiver dans un long exercice; mais cette observation intime n'en est pas moins possible, seulement elle est attachée à des conditions qui lui sont propres. De même que dans les autres sciences, il ne s'agit pas seulement d'apprendre de mémoire les idées, les opinions d'autres, mais de les vérifier par sa propre expérience, et de suivre méthodiquement la route par laquelle

l'auteur est arrivé lui-même à sa découverte ; de même, pour juger des idées et des questions philosophiques, il ne suffit pas de les connaître historiquement, il faut avoir suivi la marche intellectuelle dont elles ont été le résultat, et si les idées sont du domaine moral, il faut les avoir mises à l'épreuve par l'exercice de sa libre activité. Quand dans une science on ne connaît que le résultat et non la méthode qui a été suivie pour l'atteindre, la connaissance est nulle ; quand on a entendu énoncer qu'une figure géométrique a telles ou telles propriétés, d'où résultent telles ou telles conséquences, on n'est pas pour cela capable de construire la figure, et on ne possède pas le vrai savoir. Il en est de même dans les problèmes de la philosophie : si vous n'apprenez qu'historiquement que tel ou tel philosophe a émis telle idée, qu'il a prétendu, par exemple, que l'esprit est un être distinct du corps, et qu'il le montre par la résistance triomphante que l'esprit peut opposer aux impulsions corporelles, y a-t-il un autre moyen de juger de la vérité de cette idée que de la vérifier par une expérimentation soutenue ? Si l'on n'est pas disposé à faire de semblables essais intérieurs, il ne faut pas prétendre juger des doctrines qui résultent de forces et s'adressent à des forces qu'on n'a pas cultivées. Si ceux qui font continuellement à la philosophie les reproches d'être une science vague et incertaine, voulaient apprendre la méthode par laquelle on acquiert dans cette science la certitude, ils verraient que ce n'est pas l'imagination, mais bien l'exercice constant d'une

pensée régulière qui maintient dans la philosophie un progrès méthodique, et remplit ceux qui la cultivent de cette conviction puissante, résultat nécessaire de tout travail sérieusement commencé et régulièrement poursuivi.

Ce que nous venons de dire s'applique particulièrement à la question importante que nous allons traiter. Elle est une des plus anciennes que la philosophie ait soulevées; mais, depuis sa naissance jusqu'à présent, elle a reçu un développement toujours plus vaste et plus profond. Comme toutes les questions importantes, elle a passé par des extrêmes qui, considérés sous un point de vue plus élevé, ne sont que des côtés partiellement vrais. Dans le long développement de cette question se laissent distinguer avec une grande netteté les points lumineux qui marquent ses époques principales.

A commencer par l'antiquité grecque jusqu'à la philosophie de notre temps, on peut reconnaître *quatre* époques décisives, qu'il importe de remarquer.

La *première* époque comprend toute l'antiquité, dans laquelle nous ne considérons ici que la philosophie grecque. Cette philosophie a soulevé de bonne heure le problème de la distinction et de l'union de l'esprit et du corps. Le système de Pythagore ouvre les recherches sur ces points d'une manière qui atteste déjà une profonde observation de la vie humaine. L'histoire de la philosophie nous a fait connaître ses doctrines principales. Pythagore distingue l'esprit du corps, sans méconnaître leurs nombreux rapports; il est le

premier qui assigne certains organes à certaines facultés et affections de l'ame. Ces recherches de Pythagore sont reprises et continuées principalement dans le système de Platon, dont la doctrine sur ce point s'accorde en partie avec celle de Pythagore, quoiqu'elle marque un plus haut progrès dans l'observation intime de l'esprit et de ses rapports avec le corps. Aristote établit la profonde doctrine de l'ame comme finalité intime du corps (1).

Mais ces systèmes, qui se sont le plus occupés de la question de l'esprit et du corps, n'ont pas encore trouvé la distinction caractéristique qui existe entre ces deux êtres. Pythagore et surtout Platon considèrent l'esprit ou l'ame comme un véritable être existant en soi, et pourtant ils ne savent distinguer fondamentalement l'esprit du corps que par l'attribut ontologique de la simplicité, qui souvent désigne seulement une composition de parties homogènes (2).

Aristote, quoique distinguant l'ame du corps, la regarde cependant plutôt, pour parler le langage de son système, comme une forme que comme un être en soi.

On peut donc prétendre que la philosophie dans l'antiquité n'est pas arrivée à concevoir l'esprit comme un être entièrement distinct dans son essence de toutes les forces et élémens de la nature.

C'est dans le christianisme que l'esprit fut considéré dans sa pureté et sa distinction du corps; le christianisme marque ainsi la *seconde* grande

(1) Voyez page 29.

(2) Platon, Phaedon Bip., t. III, p. 378.

époque dans le développement de ce problème. Toutefois il n'a fait que poser dogmatiquement cette distinction, sans la préciser dans ses deux termes. A cet égard, la doctrine chrétienne ne portait qu'un caractère négatif, en éloignant seulement de l'esprit tous les attributs qui se manifestent dans le corps et la nature. Dans la pratique, elle s'adressait, comme les systèmes de Pythagore et de Platon, à l'observation intime, à la conscience de chacun. « Je reconnais une autre loi dans mon esprit que dans mes membres: » ces mots de saint Paul, qui résument la doctrine chrétienne, prononcent ce que plusieurs des philosophes précédens, et surtout Platon, avaient également enseigné. Mais comme le dogme chrétien lui-même n'avait pas déterminé la nature ou l'essence de l'esprit, il était naturel que les philosophes du moyen âge, qui cherchaient à expliquer par la philosophie ce que la religion avait posé dogmatiquement, s'adressassent aux trésors de la philosophie grecque, en transportant ses doctrines et ses explications sur le terrain du christianisme; et préoccupé de chercher pour la doctrine chrétienne une forme méthodique, il était encore naturel qu'ils s'appuyassent sur le système le plus rigoureux sous le rapport de la méthode. Aussi voyons-nous que les doctrines d'Aristote sur l'esprit et l'ame, quoiqu'elles s'accordassent moins avec le christianisme que celles de Platon, régnaient à la fin presque sans partage. Il est surtout remarquable que les philosophes chrétiens aient adopté si généralement l'idée

aristotelicienne de l'entéléchie, en considérant l'ame comme un certain rapport (λογος τις) quoique préexistant, ou comme la forme intime du corps, au lieu de tenir fermement à la conception de l'esprit comme être en soi, tel que le christianisme l'avait enseigné. Ici se montre d'une manière éclatante la puissance qu'une idée, rigoureusement déterminée, exerce toujours sur l'intelligence humaine, et on y reconnaît aussi combien il est important d'asseoir une doctrine sur des idées scientifiquement développées, qui, portant seules le cachet de la vérité, finissent toujours par s'emparer des esprits pensans.

Les philosophes chrétiens n'arrivaient pas à déterminer le mode de la distinction de l'esprit et du corps qui avait été posée dogmatiquement par la religion.

La première détermination *scientifique* fut établie par le système qui partait de la concentration de l'esprit sur soi-même. C'est le système de Descartes, qui, divisant tout ce qui existe en deux grandes catégories, en pensée et en étendue, marque par là d'une manière tranchante les différences caractéristiques de l'esprit et du corps. En effet, toutes les propriétés que nous remarquons dans les corps naturels ont pour attribut commun l'étendue; même, si on considère les forces qui se manifestent dans la nature comme étant par leur essence au-dessus de l'étendue, qualité purement extérieure, il faut cependant convenir que toutes les forces naturelles agissent continuellement dans l'étendue : or il n'en est pas ainsi de

nos forces spirituelles : la conscience que nous avons de nous et de notre existence ne remplit pas d'espace, elle est toute spirituelle. Il y a un passé en nous que nous pouvons nous rappeler par le souvenir; ce passé, quelque rempli qu'il soit de faits et de connaissances, n'existe pas non plus dans l'espace, et l'acte par lequel nous nous rappelons des faits divers ne connaît pas de distances. Nous nous rappelons un fait de notre enfance aussi vite qu'un fait de la seconde immédiatement écoulée ; la distinction que Descartes établissait était donc rigoureusement vraie et féconde en résultats.

Par rapport à la philosophie du moyen âge, Descartes avait entièrement changé la méthode : sa doctrine était basée, non point sur des notions ontologiques, mais sur l'observation que chacun pouvait instituer dans son for intérieur. Les questions abstraites de l'unité, de l'identité et de la simplicité de l'esprit, cédaient à l'intuition intérieure, dans laquelle l'esprit se saisit immédiatement dans son essence ; et si on l'avait auparavant conçu plus ou moins, à l'exemple d'Aristote, comme la forme du corps, désormais il fut considéré d'une manière plus profonde comme étant lui-même une substance, c'est-à-dire un être subsistant en soi et pour soi; et quoique Descartes parlât aussi de substances étendues, il tendait pourtant visiblement à considérer le corps plutôt comme une forme appropriée à la vie de l'ame que comme un être subsistant pour soi. Le point de vue avait été ainsi presque entièrement dé-

placé; comme un tisserand habile, il avait changé, par un seul trait, le tissu entier des notions touchant le rapport de l'esprit et du corps, en établissant une ligne de démarcation tranchée.

Descartes est sans contredit le fondateur du spiritualisme moderne; cependant il n'a donné à cette doctrine que la première forme, forme exclusive et bornée qui ne permettait pas de concevoir une liaison entre des êtres déterminés dans les attributs les plus opposés. Descartes, en faisant abstraction de toutes les forces dans les corps, et en réduisant leur essence à la pure forme géométrique de l'étendue, devait, dans les corps, tout considérer mécaniquement. Les conséquences de cette doctrine dans l'étude de la nature sont connues; elles ne sont pas moins évidentes dans la question qui nous occupe ici, car si le corps n'est rien qu'une configuration mécanique, il est impossible de concevoir comment la pensée pourra jamais exercer une influence sur une telle machine. Descartes lui-même s'aperçut de cette difficulté, mais ne vit pas d'autre moyen de la lever que de faire intervenir Dieu même, en imaginant qu'il exécutait dans les corps les mouvemens correspondans à la volonté de l'esprit. Sans discuter ici l'idée d'une intervention divine, il est clair qu'elle était chez Descartes une hypothèse gratuite, et que, d'après les bases de son système, elle n'expliquait rien; car Dieu étant conçu dans ce système comme pur esprit et se trouvant ainsi avec l'esprit fini dans la même catégorie d'essence, une action de l'esprit divin sur une chose aussi hétérogène

que la matière n'était pas moins inconcevable que pour l'esprit fini : les mots d'*infini* et de *toute-puissance* ne peuvent ici rien expliquer. Si Dieu est un être en dehors du monde, si son essence ne renferme pas tout ce qui existe, son action est nécessairement bornée. Une action, un rapport et une union n'est concevable que là où il y a un point de communauté : si le corps n'est pas uni avec l'esprit par une essence commune, l'explication de leur association est impossible.

Le système de Descartes avait établi un dualisme qui faisait méconnaître l'unité supérieure, et dont un des termes avait été déterminé d'une manière très subordonnée. Si Descartes est le fondateur du spiritualisme tel que nous le connaissons, il est également l'auteur principal du matérialisme mécanique dans les sciences naturelles : son système se divisait ainsi en deux pôles opposés que rien n'unissait.

Mais si on ne veut pas s'arrêter dans les recherches philosophiques à un dualisme indissoluble, si on veut soumettre tout à un principe d'unité, quelles pouvaient être les conséquences du système de Descartes pour ceux qui y cherchaient un point de départ? Il est évident qu'on pouvait s'attacher au côté spiritualiste en considérant exclusivement la pensée, et l'établissant comme le seul principe. Il en résultait l'idéalisme, qui nie l'existence des corps. On pouvait, d'un autre côté, partir de la considération du corps, et en s'assurant par une étude plus soigneuse que les fonctions supérieures de la vie sont inexplicables par de pures forces mé-

caniques, on pouvait assimiler les fonctions de l'esprit avec les forces supérieures du corps, et considérer tout comme la manifestation analogue d'une seule force première : il en résultait le matérialisme dans ses différens degrés.

C'étaient nécessairement ces deux doctrines opposées qui allaient se développer d'une manière de plus en plus prononcée, jusqu'à ce qu'une doctrine philosophique apparut à la fin, qui, la première, fit l'essai de considérer l'esprit et le corps d'un point de vue supérieur qui les embrassât tous deux.

Ce n'est pas ici le lieu de poursuivre l'affiliation de toutes les doctrines qui succédaient au système de Descartes. La première forme de l'*idéalisme* apparut lorsque le sensualisme eut fait des efforts sérieux, mais vains au fond, pour combattre la doctrine que ce philosophe avait établie sur l'esprit et ses fonctions. Cependant cet idéalisme, que Berkeley opposait à Locke, s'accordait trop peu avec la tendance du siècle, qui cultivait avec prédilection les sciences naturelles pour acquérir une grande influence. La doctrine de Locke, au contraire, se fondant plus sur l'observation, trouvait un accès plus général et favorisait même de son mieux la direction vers l'observation extérieure. Le corps devait gagner ce que l'esprit perdait. Locke ne refusait pas encore toute activité propre à l'esprit; mais comme cette activité n'engendrait pas du fond de l'esprit même, comme chez Descartes, des produits particuliers, des idées; comme elle ne s'exerçait que sur des données ex-

térieures, elle était tout à fait vide et ne pouvait venir que d'un être vide, qui n'avait aucun fond en lui-même. Le sensualisme forme donc nécessairement la transition au matérialisme, qui réduit toute activité à l'activité primitive du corps. Ce matérialisme se produisit, en effet, lorsqu'on eut mieux observé la vie corporelle, lorsqu'on fut revenu de la doctrine mécanique de Descartes et de son école après avoir aperçu dans les corps des forces plus élevées que celles du mouvement. En combinant cette intelligence meilleure de la vie corporelle avec le résultat forcé du sensualisme, on pouvait essayer d'attribuer la pensée comme la sensation, la volonté comme le mouvement, à une seule et même force créatrice. Cette tentative fut faite par *Stahl* (1), qui, ne tenant pas compte de la différence qui existe entre l'activité spirituelle, qui a conscience d'elle-même, et l'activité fatale de l'organisme, déduisait tout d'une seule force, qu'il appelait l'ame, principe, selon lui, de la pensée à la fois et des fonctions corporelles. Quand nous classons ici la doctrine de Stahl parmi les systèmes matérialistes, nous le faisons parce que l'idée principale, celle de déduire tout de la vie du corps, en est la base générale. Il y a des degrés dans le matérialisme. Stahl, qui considérait la pensée comme un mode particulier de manifestation de l'ame, ne tombait pas encore dans ce matérialisme grossier qui identifie la pensée et ses pro-

(1) Il était professeur à Halle : né en 1660, mort en 1734, sa *Theoria medica vere physiologiam et pathologiam sistens* parut en 1704.

ductions avec les phénomènes et les produits matériels; mais cette erreur fut facile, une fois que la similitude de toutes les fonctions fut affirmée par l'établissement d'un seul principe identique. La doctrine de Stahl a éprouvé plusieurs transformations très différentes, dans lesquelles pourtant la source commune d'où elles sortent ne se laisse pas méconnaître. Elle dégénéra en un matérialisme complet entre les mains des philosophes qui ne s'élevaient pas au-dessus du point de vue ordinaire de la physiologie, comme Helvétius et l'auteur du *Système de la Nature*; elle fut développée plus conformément aux premières vues de son auteur par Bonnet; elle servit de base aux recherches de Cabanis, plus disciple d'Helvétius et d'Holbach que de Stahl ou de Bonnet. La doctrine de Gall lui a donné une autre direction qui, selon les deux points de vue qu'elle est susceptible d'admettre, peut être plus ou moins matérialiste dans le sens de la doctrine de Cabanis, ou dans celui de la doctrine primitive de Stahl. La phrénologie ne saurait échapper à cette alternative qui doit se manifester parmi ses partisans.

Ainsi nous voyons que le matérialisme a régné dans la physiologie et chez les philosophes qui ne s'élevaient pas au-dessus des données de cette science. Nous devons à cette direction une connaissance plus complète de toutes les parties et fonctions du corps, et une indication plus étendue et plus profonde des divers rapports qui unissent l'esprit avec lui; mais ses prétentions à donner une explication suffisante et à établir une doctrine géné-

sale de la nature humaine, reposent sur de graves erreurs; ce que nous ferons voir après avoir dit quelques mots du développement de l'idéalisme et du premier essai tenté dans le but de concilier les doctrines exclusives par une doctrine nouvelle supérieure.

Lorsque le système de Descartes se fut développé avec des modifications importantes dans le système de Malebranche et celui de Spinosa, et que Locke eut établi sa doctrine opposée, parut le système de Leibnitz, qui dans ses vastes principes réunissait presque tous les systèmes précédens. Nous avons déjà fait connaître les principes de la psychologie de Leibnitz. La question des rapports de l'esprit et du corps fut également traitée d'une manière neuve et propre à contribuer à la réunion des théories opposées; mais nous n'hésitons pas à dire que la doctrine de Leibnitz était trop élevée pour son temps, et qu'en particulier la conciliation des systèmes opposés venait trop tôt, pour qu'elle pût imprimer à la philosophie européenne une nouvelle direction. Les idées de Leibnitz sur la nature humaine se fondaient sur les principes généraux de sa philosophie. Comme, selon lui, l'univers entier était constitué d'après des principes homogènes, comme il n'y avait pour lui qu'une seule chaîne ascendante d'êtres, qui sont des substances ou forces actives dans les divers degrés de leur union, la ligne de démarcation entre substances matérielles et immatérielles, telle que Descartes l'avait établie, devait nécessairement tomber. Leibnitz détruisit le fondement

du matérialisme dans la conception de la nature humaine, en détruisant le matérialisme dans la nature entière; et c'est là véritablement le seul moyen de réfuter avec succès cette doctrine.

Nous avons nous-même commencé nos recherches en établissant une autre doctrine générale sur la nature, et nous avons vu que Leibnitz en avait jeté les premiers fondemens rationnels. C'est lui qui, en détruisant la notion fausse qu'on avait sur la matière, comme quelque chose de brut et d'inerte, y a substitué la notion de force que nous découvrons seule dans les phénomènes du monde. Dès lors le corps ne fut plus considéré comme quelque chose d'inerte, mais comme force et rien que la force. On sait que Leibnitz établissait trois ordres de substances ou monades, comme forces actives, selon qu'elles étaient douées d'une *pure perception*, consistant dans un changement spontané d'états, ou d'une *perception unie à la sensation*, ou d'une *aperception consciente* et réfléchie. Leibnitz renouvelait ainsi dans un sens plus précis la doctrine aristotélicienne de l'ame végétative, sensitive et raisonnable. L'esprit est l'ame raisonnable qui se conçoit elle-même dans l'aperception; c'est le moi conscient et intelligent; le corps de l'homme est l'ame sensitive. Pour déterminer les rapports entre l'esprit et le corps, il s'agissait donc seulement de déterminer les rapports entre le moi conscient et libre, et la sensation fatale et déterminée du corps. Mais c'est ici que la doctrine de Leibnitz offre de grandes lacunes; souvent il présente le moi conscient comme pouvant s'effacer

pour quelque temps dans la pure sensation, dans la stupeur et le sommeil, d'où il résulterait que le moi ou l'esprit conscient n'est pas un être particulier, mais seulement la fonction suprême de la même ame, qui est le principe de la sensation. D'un autre côté, quand il établit le grand principe de l'harmonie préétablie entre l'esprit et le corps, il paraît les concevoir comme deux êtres ou monades tout à fait distinctes. Il y a plusieurs de ces contradictions que Leibnitz aurait probablement évitées dans un développement systématique de sa doctrine, dont le caractère fragmentaire a été sans contredit un des plus grands obstacles pour en comprendre et en lier les différentes parties. La doctrine de Leibnitz n'est pas un idéalisme subjectif comme celui de Berkeley, elle est un idéalisme dynamique universel, qui s'applique aussi bien à la nature qu'à l'esprit, en les unissant par l'idée commune de la force.

Comme nous l'avons dit, la doctrine de Leibnitz est déjà une tentative de réconciliation des théories opposées, mais qui n'eut pas dès lors un effet décisif, parce que d'une part le développement des doctrines opposées prédominait encore, et que d'autre part elle n'était pas elle-même assez développée.

Ce n'est que dans les temps modernes que la philosophie, après avoir pris un nouvel essor par la réforme de Kant, a conduit à une conception nouvelle et conciliatrice de toute l'existence humaine sous les deux aspects principaux de l'esprit et du corps. Après avoir passé par l'idéalisme le

plus prononcé, que j'ai déjà caractérisé dans la première leçon, la philosophie fut assise à la fin dans le système de Schelling sur un principe qui, au-dessus des principes opposés du réalisme et de l'idéalisme, était propre à soumettre tout dualisme à une unité supérieure. Schelling prétendait que ce principe ne pouvait être que l'absolu, Dieu même. Sans examiner ici cette grave question, en ne considérant que les résultats de cette doctrine de Schelling on ne saurait méconnaître qu'on a commencé par là à expliquer les rapports de l'esprit avec la nature et le corps, par des principes qui sont les lois générales de toute vie. Cette explication ne pouvait avoir lieu qu'après l'établissement d'une doctrine nouvelle sur la nature, tentée déjà par Leibnitz, entreprise avec plus de succès par Schelling, lorsque le développement actuel des sciences naturelles aussi bien que de la philosophie rendait possible une philosophie de la nature. Le système de Schelling n'a jeté que les premières bases de la science de l'esprit et de la nature; il n'est pas sorti du vague de quelques principes généraux; il n'a pas même échappé à quelques graves erreurs dans la détermination de la question qui nous occupe ici; néanmoins une nouvelle époque a été amenée par ce système pour tous les problèmes importans de la philosophie. La question des rapports de l'esprit et du corps a été, depuis, traitée de différentes manières par plusieurs philosophes qui ont suivi ou continué la route que Schelling avait ouverte (1). La

(1) Par *Eschenmayer*, dans sa Psychologie; par *Schubert*, dans

solution la plus satisfaisante de ce problème me paraît être donnée par le système de Krause. Ce système, qui, selon notre conviction, signale une transformation supérieure de la philosophie, se distingue par une nouvelle méthode, qui unit l'observation analytique avec la déduction métaphysique dans une synthèse complète. C'est ainsi qu'il soumet la question des rapports de l'esprit et du corps à une analyse psychologique, qui sert de base à l'application ultérieure des idées générales de la métaphysique. C'est cette analyse que nous allons entreprendre; elle nous occupera même d'une manière spéciale, parce que, traitant la psychologie, nous ne devons pas sortir du cadre de l'observation intérieure; mais l'extension que nous allons donner à cette analyse nous conduira à quelques résultats certains.

Nous diviserons les recherches que nous allons commencer en deux parties; *d'abord* nous examinerons la question de la *distinction* de l'esprit et du corps, et nous tâcherons de lui donner, par une observation fidèle de la vie de l'un et de l'autre, une solution certaine. Après avoir établi le mode de différence qui existe entre l'esprit et le corps, nous examinerons, dans la *seconde* partie, les *rapports* par lesquels ils sont liés et soumis à des influences réciproques. La doctrine que nous aurons établie dans la première partie montrera ici sa justesse

son « Histoire de l'ame », et d'une manière profonde, quoique peu cohérente, par *Baader*, dans ses divers traités psychologiques; d'une manière plus méthodique ce problème a été traité par *Suabedissen*, dans sa « Doctrine de l'homme » et sa « Notion de la psychologie. »

par l'explication facile qu'elle donnera à des faits et phénomènes qui ont paru jusqu'à présent les plus difficiles à résoudre.

En ouvrant maintenant ces recherches importantes, il faut que nous nous rappelions brièvement les principes de la méthode que nous allons suivre. Nous allons procéder par l'observation et l'analyse; mais nous n'avancerions pas vers la solution de notre problème si nous voulions seulement dresser un simple inventaire des faits observés. Au contraire, notre plus grand soin doit consister à distinguer les différens ordres de faits, pour en connaître les causes différentes; et dans ce but nous devons rapporter à une seule et même cause ce qui se montre dans l'observation comme étant d'une nature analogue et capable d'être déterminé par une loi commune. Quand nous aurons ainsi reconnu, par l'analyse des faits, des causes distinctes, il s'agira de déterminer même la nature des causes, autant que l'observation intime le permettra: ce n'est qu'en procédant de cette manière que nous pourrons arriver à des résultats positifs.

Le premier problème que nous ayons à résoudre est donc de considérer la distinction qui existe entre l'esprit et le corps.

A cet égard nous prétendons que l'esprit et le corps sont *deux êtres appartenant à deux ordres différens de choses, dont l'un ne peut pas résulter de l'autre*, que le corps fait partie de la nature, étant formé de ses élémens et vivant d'après ses lois; que l'esprit est d'une essence différente et soumise dans son activité à d'autres lois.

Pour démontrer cette doctrine, que nous avançons, il faut d'abord considérer la distinction qui existe entre l'esprit et les forces générales de la nature qui agissent dans le corps ; mais il ne suffit pas d'établir une distinction seulement de ce point de vue, car nous avons déjà reconnu, d'autre part, que le corps lui-même n'est pas un pur composé de ces forces générales, parce que la vie ne s'en laisse pas construire ; il faut donc ensuite saisir le corps dans ses phénomènes vitaux, pour déterminer la différence qu'il y a entre sa vie et celle de l'esprit. La première partie de cette recherche sera dirigée principalement contre le matérialisme dans sa forme la plus grossière ; dans la seconde partie nous réfuterons la doctrine de ceux qui attribuent toutes les manifestations de la vie, les fonctions du corps comme les facultés de l'esprit à un seul et même principe animique.

Commençons la première partie de cette recherche.

Nous connaissons assez, en général, les effets des diverses forces naturelles, de l'attraction, de la gravitation, de la répulsion ; nous connaissons les divers modes d'action de la lumière, de la cha-
du magnétisme, de l'électricité ; nous savons quels
leur, sont les principaux élémens simples dont les corps se composent, l'oxigène, l'hydrogène, l'azote, le carbone, etc. : notre corps consiste en ces élémens, et est par là soumis à toutes les lois et à toute l'influence de la nature; nous connaissons également les différentes manières dont notre corps est affecté par ces divers ordres de

choses; nous sentons en lui le mouvement, les effets de la lumière, de la chaleur, de l'électricité. Mais pourrons-nous assimiler à ces affections les actes de notre pensée et de notre volonté? pourrons-nous confondre un rayon de soleil ou une étincelle électrique avec un acte intellectuel? Personne, je crois, ne confondra la sensation que produit l'étincelle d'une batterie voltaïque avec le plaisir intellectuel que produit une grande et forte pensée. Mais, pourrait-on dire en faisant une *hypothèse*, la pensée et la volonté ne sont pas l'effet de l'action électrique telle que nous la sentons ordinairement; elles sont l'effet de son action la plus élevée, comme elle paraît se manifester dans le cerveau.

Constatons d'abord que cette opinion s'écarte de toute observation, qu'elle assigne à une cause naturelle des effets qui sont entièrement différens de ceux que nous reconnaissons dans l'expérience commune, qu'elle lui attribue ainsi des produits d'une double nature, et se met par là en contradiction avec les règles générales de l'analyse. Mais il y a une manière plus décisive de réfuter cette opinion, en considérant la différence du mode d'action des forces de la nature et de celui des forces de notre esprit. Dans la nature comme dans notre corps, il y a un enchaînement nécessaire des causes et des actions dont chacune a pourtant un effet identique. Tous nos corps sont soumis fatalement aux mêmes lois générales, et éprouvent les mêmes modifications par les influences extérieures; ensuite les forces intérieures du corps

agissent dans une continuité non interrompue sans que la volonté puisse les arrêter ou leur donner une direction préméditée. Notre corps croît, se forme dans toutes ses parties nécessairement et sans notre intervention. Tous les effets qui sont produits par les forces extérieures, nous devons les supporter passivement, en attendant tranquillement qu'ils s'épuisent, ou en faisant réagir une autre force, qui, une fois appliquée, n'obéit plus à notre pouvoir. En est-il de même des forces de notre esprit, la volonté, la pensée, le sentiment, l'imagination? Vous avez dans ce moment telle volonté, est-il nécessaire de l'acomplir dans toutes ses nuances? vous avez telle pensée, faut-il la développer dans toutes ses parties? pour vos sentimens ou représentations, êtes-vous forcés de vous y abandonner? Vous êtes donc libres par une liberté qui ne peut pas résulter de votre corps, étant opposée à toutes les lois qui le régissent. Direz-vous que c'est le mouvement ou les circonvolutions du cerveau qui font naître toutes les pensées, volontés ou sentimens? Alors comment serait-il possible que vous pussiez, par votre volonté, vous arrêter à une pensée, la poursuivre dans toutes ses directions, et baser sur elle un système de pensées dérivées? Le cerveau est, comme tous les organes du corps, dans une constante activité; si donc un mouvement ou une circonvolution produisait une pensée ou une volonté, il faudrait que ce mouvement pût se fixer et retourner sur lui-même; il faudrait que l'effet pût déterminer la cause d'où il vient; car si une pen-

sée; ou une volonté est un produit de l'activité du cerveau, et si pourtant notre volonté, comme personne ne niera, peut se déterminer à *persister* dans un acte ou à prendre telle direction qu'il lui plaît, elle fixe et dirige évidemment le mouvement dont elle était le résultat. Toute cette opinion, qui regarde la volonté ou la pensée comme un produit de l'activité organique du cerveau, est trop absurde pour vous y arrêter plus long-temps.

Par un amendement dans les termes, qui pour le sens reviendrait pourtant à la première opinion, on pourrait dire : La volonté et la pensée ne sont pas le produit de l'activité cérébrale; mais elles en sont la cause ou la force intime. Cependant, quand on persiste à regarder cette cause comme inhérente au corps même, si on considère par suite de cela la volonté et la pensée comme des forces corporelles, on méconnaît précisément la différence précédemment indiquée, qui existe entre l'action libre de ces facultés intellectuelles et l'action nécessaire, fatale, de toutes les forces du corps. Chaque force corporelle produit en outre un effet correspondant extérieur dans l'espace; à chaque volonté et à chaque pensée différente devrait donc correspondre un mouvement proportionné du corps; mais comment le mouvement, qui, comme tel, n'a que *trois directions*, pourrait-il suffire à toutes les impulsions si variées que vous pouvez donner à la force de votre pensée ou de votre volonté? ou les diverses idées et volontés seraient-elles peut-être exprimées par le mélange différent des élémens naturels dont

se compose le cerveau : le carbone, l'oxigène, l'hydrogène, l'azote, etc. ? On a voulu effectivement trouver la cause d'états intellectuels, de l'idiotisme par exemple, dans des rapports extraordinaires de ces élémens, tels qu'on les avait découverts par l'analyse chimique du cerveau d'un idiot. Sans nier l'influence qu'un rapport si différent peut avoir sur l'exercice des facultés intellectuelles, peut-on aller jusqu'à confondre une pensée, un sentiment, comme l'idée de la justice ou l'orgueil, avec un mouvement quelconque de ces élémens, mélangés d'une certaine manière? A l'aide de séries de pensées nous établissons des doctrines sur tous les ordres d'existence, sur tout le domaine de la vie ; nous concevons une grande partie des lois générales qui régissent le monde : la conception d'une loi universelle serait donc, en dernière analyse, la vibration de quelques élémens chimiques qui déjà eux-mêmes se trouvent compris dans les théories que nous établissons sur les différentes classes de phénomènes naturels, de sorte que ces élémens dans leur action produiraient une théorie sur eux-mêmes et sur le monde! Personne, je pense, n'enviera au matérialisme cette conséquence.

La force pensante et les pensées diffèrent donc entièrement de toutes les forces naturelles et de leurs produits. Le cerveau est sans doute actif quand nous pensons, comme chacun peut le sentir; mais les pensées elles-mêmes n'ont aucun rapport avec les directions de son mouvement ou le mélange de ses élémens.

Mais la force pensante diffère encore entièrement de toute force naturelle, en ce qu'elle *retourne* spontanément sur elle-même, dans la *réflexion* et la *conscience*. Le sens commun a exprimé cette différence dans toutes les langues un peu développées, et depuis long-temps la philosophie l'a expliquée et portée à une claire conscience (1).

On peut défier tous ceux qui veulent assimiler l'esprit aux forces naturelles, de montrer dans la nature un fait analogue ; les forces naturelles agissent bien l'une sur l'autre, mais aucune ne réagit *sur elle-même*. Il y a là réflexion dans la lumière ; mais il faut qu'elle tombe sur un autre objet qui la réfléchisse, tandis que la conscience, c'est l'une et la même force qui agit sur elle-même. Nous n'avons pas seulement une pensée, mais nous pensons, et nous réfléchissons sur cette même pensée ; nous avons plusieurs pensées, mais nous les ju-

(1) J'aime ici à rappeler les paroles de Gassendi, auquel au moins on ne conteste pas les qualités d'un observateur impartial.

Après avoir remarqué que l'intelligence (*intellectus*) ne conçoit pas les choses d'une manière matérielle (*sine specie materiali*) et qu'elle est conséquemment elle-même immatérielle, il continue : « Alterum est genus reflexarum actionum, quibus intellectus se « ipsum, suasque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere ani- « madvertit. Videlicet *hoc munus est omni facultate corporea su- « perius ;* quoniam, quidquid corporeum est, ita certo loco, sive per- « manenter sive succedenter alligatum est, ut non *versum se*, sed « solum *versus aliud diversum à se* procedere possit. Hæcque causa « est illius effati, quod nihil agat in seipsum, cum, tametsi interdum « quidpiam agere in seipsum videatur, non idem tamen absolute sit, « sed *pars* solum *una*, quæ agit in *aliam*, veluti dum manus femur « percutit aut extremum digiti volem. » Tom. II, Physicæ, sect. 3, membrum posterius.

geons aussi; et nous choisissons entre elles; bien plus encore, nous avons la conscience de l'être qui pense et qui réfléchit, nous avons la conscience de nous-mêmes, nous sommes à la fois le *sujet pensant*, conscient de soi-même et *l'objet conçu*; nous avons en même temps la conscience de notre identité dans cette distinction intellectuelle intérieure. Cet état n'est pas une prérogative de l'esprit plus développé; il se trouve dans tous les hommes, sans distinction. Chacun a la conscience de soi-même, chacun réfléchit sur soi, sur ce qu'il a fait, sur ce qu'il doit faire; il n'y a personne qui n'ait porté spontanément un jugement sur sa moralité; le mot de *conscience* dans le sens philosophique, n'exprime qu'une généralisation de cet état qui dans la langue du peuple a été appelé conscience quand il paraissait avec quelque clarté. La conscience est ainsi la base de toute moralité, parce que l'homme, pouvant se juger lui-même, se comparer dans ce qu'il est avec ce qu'il doit être, est capable de prendre une résolution conforme à ses idées du bien et du juste. S'il n'avait pas ce recueillement, ce retour sur lui-même, cette conscience réfléchie enfin, il serait incapable de se diriger; il se résoudrait dans les diverses forces et facultés de son être; mais par la conscience il est le centre d'où partent toutes les directions isolées et le foyer où elles convergent. On a comparé la conscience à un miroir : la comparaison est insuffisante, car, dans la conscience, nous sommes à la fois le miroir et l'être qui se mire. Si l'on veut se servir de cette compa-

raison, il faut dire que dans la conscience nous sommes un miroir qui se mire et se reflète lui-même. Où pareil phénomène existe-t-il dans la nature? peut-on même en imaginer la possibilité? Pour une seule force simple une telle action est manifestement impossible.

En continuant à faire des hypothèses, on pourrait dire encore que la conscience est le point lumineux où plusieurs forces se croisent, ou, comme on dit, le point central où les sensations reçues par les extrémités des nerfs et transmises au cerveau se réunissent. Mais si ces sensations se réunissaient toutes dans un point commun, dans un *sensorium commune*, comme on dit, il en devrait résulter une entière confusion à cause de leur différence; il serait impossible de distinguer les sensations des yeux de celles de l'ouïe. Comment ces sensations réunies pourraient-elles produire *l'être* qui les *juge* et réfléchit sur elles? car nous n'avons pas seulement une sensation immédiate et identique, nous réfléchissons sur elle, nous l'apercevons dans son caractère particulier en la distinguant d'un autre genre de sensations. Comment ce *moi*, ce *je*, qui se met par son jugement *au-dessus* de sensations, pourrait-il en résulter? de plus, chacun peut se convaincre qu'il faut une activité *préliminaire* de ce moi pour percevoir les sensations que le corps reçoit de toute part; il faut que nous ayons l'intention d'y être attentifs, pour les recevoir dans notre conscience. Pendant que je parle ici, le bruit extérieur frappe continuellement mon oreille, beaucoup d'objets se re-

flettent dans mes yeux, mes bras sont affectés par la table, mes pieds par le tapis : de tout ceci je n'ai qu'un sentiment confus, parce que je n'y fais pas attention ; mais les pensées que je veux exposer, je les conçois distinctement, parce que mon attention est fixée sur elles.

Il en résulte manifestement que le moi conscient est distinct de toutes les sensations, séparées ou réunies. Dans la conscience du moi, il y a une activité originaire, condition de l'aperception des sensations; cet acte primitif du moi est en même temps le plus général. La conscience n'est pas une combinaison particulière de nos facultés ou un résultat de leur application; elle n'est pas un état particulier de la pensée, de la volonté ou du sentiment; elle embrasse tout, s'étend sur tout; elle est la lumière générale dans laquelle nous voyons tous les objets intérieurs. Nous avons conscience des actes de notre pensée, de nos résolutions, de nos sentimens, de nos affections et passions : la conscience donc, compagne et témoin fidèle de tout ce que nous faisons, ne peut être mise sur la même ligne avec les directions isolées de notre esprit.

Il y a une doctrine qui, en distribuant toutes les facultés à certaines parties du cerveau, a donné aussi à ce qu'elle appelle conscience un siége particulier. Nous n'avons pu nous assurer qu'elle entendît par là réellement l'état dont nous parlons ici; peut-être, ce qui paraît plus probable, veut-elle désigner seulement, d'après l'ancienne terminologie, une qualité morale, comme la bonne foi, la

sincérité; mais il y aura toujours pour elle la malheureuse alternative, ou de considérer la conscience comme un fait particulier en lui assignant également un organe déterminé, ou d'ignorer l'acte le plus général et le plus important de notre esprit, faute de pouvoir en indiquer le siége dans un organe individuel. Nous jugerons bientôt avec plus d'étendue les prétentions de cette doctrine; ici il fallait constater le caractère général de la conscience, que l'on ne saurait comparer à aucun fait et phénomène naturels.

Intimement liée à la conscience, la mémoire est également inexplicable par les forces de la nature. Par elle nous nous possédons dans notre passé, qui ne se perd pas pour nous comme le son d'un instrument, mais se lie à notre présent par une chaîne non interrompue d'actes qui peuvent être rappelés immédiatement à la conscience. Cette réminiscence serait-elle la vibration répétée d'un pli ou d'une circonvolution du cerveau, à peu près comme la même corde touchée sous des conditions semblables émet le même son? Mais d'abord le souvenir n'est pas une simple répétition d'un acte passé: nous *savons* en même temps qu'il appartient à notre vie précédente, nous le *distinguons* dans le moment même qu'il se présente à la conscience des actes et des états dans lesquels nous nous trouvons *actuellement*. Si le souvenir n'était qu'une réapparition d'un état précédent, cette distinction serait impossible. La doctrine matérialiste, pour expliquer la mémoire, a fait une nou-

velle hypothèse en imaginant que chaque idée, chaque représentation laisse une *trace* dans le cerveau, qui se renouvellerait par une sorte d'affinité, lorsqu'une idée analogue produirait une trace analogue. Cette hypothèse, quoiqu'elle ait régné long-temps et qu'elle ait encore aujourd'hui de nombreux partisans, est cependant une des plus futiles que le matérialisme ait avancées. Si chaque représentation laisse une trace matérielle, qui n'est pas entièrement effacée par la suivante qui pourtant en ajoute une nouvelle, et si toutes les idées sont ainsi matériellement associées, il faudrait de toute nécessité qu'à chaque souvenir l'idée analogue qui en est la cause réveillât d'abord la trace la plus prochaine, celle-ci la précédente, et ainsi de suite jusqu'à ce que la trace analogue fût enfin réveillée. L'opération ne pourrait se passer autrement si l'acte du souvenir était un fait matériel. Mais qu'en résulterait-il? Pour rapporter un état passé à la conscience actuelle, tous les états, toutes les représentations intermédiaires devraient être mises en mouvement, et une confusion générale en serait la suite inévitable. La réalité réfute ces conséquences. Nous nous souvenons de chaque état, de chaque idée immédiatement, et avec une égale vitesse de tous les actes de notre vie. De plus, le souvenir n'est pas un acte fatal, comme la doctrine du cerveau le représente; souvent, il est vrai, des idées nous reviennent sans que nous les ayons produites par notre volonté, mais chacun sait qu'il est en notre pouvoir de suivre la filiation des idées qui sont ainsi revenues à

notre esprit, ou de briser la série, et de continuer le développement de la première idée qui avait été l'occasion du souvenir. Partout donc nous apparaissons comme être supérieur à des actes individuels, comme être jugeant, réfléchissant, dirigeant. Le souvenir révèle notre activité originaire aussi bien que la conscience.

La dernière réfutation de l'hypothèse des traces se trouve dans la comparaison des divers états du cerveau, à différens âges. Il est évident que si chaque représentation imprimait au cerveau une trace particulière, le cerveau d'un homme adulte devrait présenter une configuration très différente de celui d'un enfant de quelques années qui est supposé avoir encore peu pensé. Et bien cette différence est très peu remarquable. De même que la grandeur du cerveau est déjà à peu près égale, de même le nombre des circonvolutions du grand cerveau et des sillons et lames du cervelet est si peu différent, qu'il serait absurde d'en faire la mesure de la capacité intellectuelle.

Ainsi, dans toutes les facultés, dans toutes les manières d'être que nous avons considérées, l'esprit, ou ce que nous appelons notre moi, se montre comme distinct et comme différent du corps et de ses forces.

Dans l'activité de la conscience qui se répand par tout ce qui est particulier, nous reconnaissons notre supériorité sur toutes les tendances isolées de l'esprit aussi bien que du corps. Source originaire de toutes les conceptions, décisions et actions, la conscience ne saurait être un produit ou

composé de forces quelconques. Par elle nous lions toutes nos actions, qui passent ainsi à la mémoire, où elles ne sont pas seulement conservées, mais d'où elles renaissent d'après des lois inexplicables par des forces naturelles. La conscience s'étend dans le passé par le souvenir, comme elle s'étend dans l'avenir par le pressentiment. Tout ce que nous éprouvons ne modifie pas seulement notre être dans l'instant présent, il reste en nous pour toujours, et forme en partie la base de notre développement futur.

Maintenant, après avoir établi la distinction de l'esprit et du corps du point de vue de l'esprit, et déterminé en général la nature de l'esprit, il faut aussi considérer plus en particulier la vie corporelle, pour déterminer également cette même distinction au point de vue du corps. Cette considération n'est pas moins nécessaire pour rendre notre recherche complète et nous préserver des opinions exclusives et des erreurs qui sont presque inévitables quand on borne ses observations à la vie spirituelle.

Le spiritualisme ordinaire, qui, pour la plupart du temps, a des idées très étroites sur toute la vie naturelle, considère aussi le corps trop superficiellement, et rencontre par là de continuels embarras dans l'explication des phénomènes plus élevés que manifeste la vie du corps; il ne peut donc opposer que les armes les plus faibles aux attaques de la doctrine qui attribue toutes les fonctions et manifestations de la vie humaine à une seule et même cause, en assimilant les fonctions corporelles aux fonctions de l'esprit.

Il y a un spiritualisme qui, dans sa manière de considérer la nature et le corps, est plus matérialiste que le matérialisme proprement dit, parce qu'il persiste à ne voir dans la nature que de la matière et des forces mécaniques, tandis que la doctrine contraire s'est, en général, élevée au vitalisme et à l'animisme. La conséquence naturelle, c'est que les deux doctrines se traitent également avec dédain sans se comprendre, et qu'elles tombent inévitablement dans des extrêmes. Quand un philosophe spiritualiste dit, dans l'expression du mépris, que le corps est un composé de toutes les excrétions de la nature, et quand le matérialiste prétend, dans une déplorable erreur, que l'esprit est une secrétion du cerveau, on professe des deux côtés une opinion qui pervertit tous les rapports de la vie humaine.

Nous avons considéré dans la leçon précédente la position de l'homme dans l'ensemble des êtres naturels; nous avons vu que l'homme, comme corps, est l'expression harmonique de tous les rapports de la nature, qui y a concentré toutes les perfections de sa vie; quand on considère de plus la nature comme participant à la vie infinie de Dieu, on ne peut pas s'égarer au point de mépriser son œuvre la plus belle. La religion la plus élevée qui ait existé, d'accord en cela avec la vraie philosophie, présente le corps comme un temple élevé en l'honneur de Dieu : si cette vérité était gravée dans toutes les convictions, une partie importante de la vie humaine s'élèverait au-dessus

du pur sensualisme animal pour entrer dans le domaine général de la moralité.

En considérant d'abord le corps en lui-même, nous devons brièvement rappeler le principe fondamental sur lequel reposent nos idées sur la vie naturelle. Vous savez que nous avons complètement changé l'ancienne notion hypothétique de la matière, considérée comme chose en soi, brute, inerte, consistant en atomes ou molécules infiniment petits. La matière n'est pour nous que la permanence des forces agissant dans l'espace; d'accord avec l'expérience, nous ne reconnaissons que des forces dans leur qualité et grandeur différentes.

De même, en considérant le corps humain, nous devons éloigner toute idée d'un substratum matériel que l'on ne peut atteindre, et dont on ne saurait concevoir comme il peut être ému ou modifié par une puissance aussi hétérogène que la force. Le corps est un ensemble de forces naturelles organiquement liées, un être vivant dans toutes ses parties quelles qu'elles soient; mais nous avons vu que la vie est inexplicable par les seules forces du mouvement ou celles du procédé chimique; qu'elle suppose toujours un *être* qui vit, cause intime de ses changemens, être qui ne saurait résulter d'aucune combinaison. Il ne suffit donc pas de chercher la raison de la vie dans un principe abstrait, appelé principe ou *force vitale*, notion vague et stérile en résultats positifs. Il faut la chercher dans la détermination ou la causalité propre d'un être particulier. Si le corps vit lui-même, ce

qui est évident par son individualité, il n'est pas un composé de diverses forces, mais la cause intime et originaire de ses actions, qui sont finalement enchaînées pour la manifestation de toute sa nature. Or, nous appelons être *animé* celui qui réalise par sa détermination propre des actes qui se rapportent à une fin qui est en lui-même, de sorte que la vie dont il vit est *pour lui-même*, et *sentie par lui* dans une sensibilité propre, signe de toute animation. C'est par cette raison que nous attribuons au corps une *ame*, comme raison de son activité et de sa sensibilité. Si on établit donc une distinction entre l'esprit et le corps, il ne faut pas se contenter de démontrer la différence qu'il y a entre les facultés de l'esprit et les forces les plus inférieures du corps, il faut saisir la vie corporelle dans son principe et ses manifestations les plus élevées, pour déterminer de ce point de vue le mode de distinction qui existe entre la vie corporelle et la vie de l'esprit. C'est cette recherche que nous allons entreprendre.

Nous considérerons d'abord la vie corporelle dans sa manifestation la plus élevée, la *sensibilité*, laissant de côté les fonctions inférieures de nutrition, de digestion, etc., qu'il est facile de distinguer de nos facultés spirituelles. Le corps à une sensibilité particulière qui, au moyen du système nerveux, se répand sur toutes ses parties externes et internes; mais il s'agit de nous rendre compte de la portée de ce mot, qu'on prononce si souvent sans le comprendre. Qu'est-ce qu'une sensation? est-ce le résultat d'une pure réceptivité de notre corps,

telle que serait celle d'une pierre qui résonne quand elle est frappée? On répondra de suite que la différence vient de ce que le corps est un être vivant. Mais ce n'est pas un réponse ; il s'agit précisément de connaître en quoi consiste cette vitalité exprimée par la sensation. Or, nous prétendons que la sensation est un acte inexplicable par une seule force naturelle, telle que la réceptivité; nous prétendons que la sensation exprime un acte double, savoir : l'*impression* fait sur l'organe par un objet quelconque qui est senti, et la *perception* de l'impression reçue ; c'est par la perception que l'objet senti est *pour* le corps, c'est-à-dire *senti* par lui. Le coup que la pierre reçoit n'est pas pour elle, elle ne le sent pas; mais le corps *rapporte* à lui ce dont il est affecté : on pourrait dire que la sensation est le point de rencontre de la réception passive et de la perception active du corps. La sensation n'est donc pas une simple réaction naturelle de force à force, de corps à corps : elle atteste un être qui possède une activité propre, par laquelle il rapporte à soi tout ce qui se passe en lui. C'est par cette raison que nous supposons partout où nous rencontrons de la *sensibilité*, un *être* individuel qui n'est pas un composé des forces générales de la nature.

Considérons maintenant cette sensibilité dans ses manifestations principales, pour la distinguer de nos facultés spirituelles.

D'abord le corps a le sentiment général de sa vie, dans lequel se réunissent toutes les sénsations particulières. Quand toutes les parties et les fonc-

tions du corps sont dans leurs véritables rapports, le corps a le sentiment de la santé; au contraire, quand l'harmonie est violée et que le système nerveux, l'organe principal de la sensibilité, s'en ressent, le corps se trouve malade.

Ces sentimens les plus généraux du corps sont distincts de notre moi, de nos facultés spirituelles, car non seulement nous les distinguons parfaitement des pensées, mais aussi des sentimens qui nous sont propres comme esprit : car c'est nous, c'est notre esprit qui se réjouit de la santé du corps, ou qui s'attriste des progrès que la maladie fait en lui; cette joie et cette tristesse ne sont pas des sentimens du corps, car celui-ci est l'*objet* auquel ils se rapportent : c'est une joie, une tristesse toutes morales; elles ne sont pas le résultat de l'état sain ou malade, car on peut être joyeux tandis que le corps est malade, et triste quand il est en parfaite santé; remarquons, de plus, qu'un plaisir corporel peut être pour nous un sujet de tristesse, de douleur et de chagrin. Supposons un homme adonné à l'ivrognerie, mais qui veut sérieusement s'en guérir; il se peut que la passion soit encore assez forte dans les premiers temps, pour qu'elle domine la résolution qu'il a prise comme être raisonable; il pourra boire encore avec plaisir pour le corps, et cependant il le fera avec la conscience douloureuse de sa faiblesse morale. Ce sentiment n'est pas la pure *notion* du devoir; il en résulte, mais il affecte notre moi aussi intimement que la sensation s'empare du corps; et cependant ce sentiment n'est pas cor-

porel, car il ne se manifeste dans aucune partie du corps : ce n'est donc pas une sensation corporelle en opposition avec une autre, comme l'affection douloureuse des intestins peut être en désaccord avec la douceur du poison goûté par la langue ; ce ne peut pas être non plus une affection d'une portion du cerveau qui agit contre la sensation éprouvée par une autre, c'est un sentiment *qualitativement* différent de toutes les sensations, il va *contre* le corps qui est son objet, mais en aucune manière sa cause.

Nous avons remarqué ici une opposition inexplicable par la nature du corps qui, dans son entier et dans toutes ses parties, n'aspire qu'à la jouissance. Cette opposition ne peut donc venir que d'un être différent qui possède une autre force qu'il peut opposer à celle du corps.

Nous avons considéré la vie du corps dans une de ses manifestations les plus élevées, la sensibilité ; ordinairement on s'y arrête, soit qu'on rapporte à cette faculté les autres phénomènes vitaux, soit qu'en les regardant comme inexplicables, on en remplace la recherche par une stérile admiration.

Il est avant tout du devoir de l'observation analytique de ne négliger aucun fait important, et d'en constater au moins le caractère général, si elle ne peut en pénétrer la cause.

Il y a un phénomène de la vie corporelle que chacun connaît plus ou moins, qu'on regarde même comme la source de beaucoup d'autres, sans se donner toutefois la peine, sinon de l'ex-

pliquer, au moins de le caractériser et de le distinguer par rapport à d'autres faits du même ordre. Nous voulons parler de ce qu'on appelle *instinct*; mais nous laissons ici de côté toutes les hypothèses qu'on a faites pour en déterminer la cause; notre but est de le considérer dans ses manifestations principales, et de le caractériser en le distinguant avec soin de tout ce qui n'est pas lui, pour pouvoir rapporter à lui ce qui porte un caractère analogue.

L'instinct se montre à un degré plus ou moins élevé dans toutes les classes d'animaux; mais il est à remarquer qu'on le rencontre plus fréquemment et avec plus de force chez les animaux inférieurs; il paraît décroître dans la porportion dans laquelle se développent les facultés de réflexion et de jugement, dont nous avons constaté la présence dans les animaux. L'homme, dans son état ordinaire, est l'être le moins doué d'instinct; néanmoins ce fait se manifeste assez fréquemment chez lui, surtout dans des maladies corporelles, pour que nous puissions le constater dans sa propre vie.

Remarquons d'abord, en général, quels sont les phènomènes qu'on attribue dans le règne animal à l'instinct. Ce sont tous les actes qui se rapportent à un but donné par la nature de l'animal, et qu'il accomplit sans en avoir la conscience. L'araignée fait le tissu le plus artistement combiné; l'abeille construit les cellules les mieux arrangées, la plus jeune, aussi bien que la plus âgée; la larve

de l'escarbot mord le trou dans le bois où elle veut opérer sa métamorphose, une fois plus grand si elle doit devenir un scarabée mâle, à cause des cornes qu'elle aura alors, que lorsqu'elle deviendrait un scarabée féminin. De tels faits, dont le nombre est assez grand, frappent beaucoup l'intelligence ordinaire, qui s'étonne quand elle voit la nature si manifestement exprimer des buts que sa faible portée ne lui permet pas de concevoir. Cependant la construction géométrique d'un tissu ou d'une cellule est-elle plus merveilleuse que la construction et l'organisation intime de tous les corps vivans, créés d'après un plan bien autrement combiné que toutes ces productions extérieures? On dira que c'est la nature qui fait nos corps, et que ces productions qui nous surprennent viennent des animaux mêmes. Si la nature accomplit *dans* les corps des buts qui se rapportent à la vie de l'animal, elle peut accomplir de semblables buts *à l'aide* du corps de l'animal. Mais s'il y a dans chaque animal un principe individuel de vie, et si ce principe se manifeste dans l'organisation merveilleuse du corps, qui présente un enchaînement vivant de buts et de moyens, l'action de ce principe peut aussi se continuer au dehors par la réalisation de buts analogues. Nous ne scrutons pas ici les causes de ces phénomènes; il faut cependant repousser toute explication mécanique, telle que Buffon (1) et d'autres ont voulu en donner. Buffon croit que les cellules tant admirées des

(1) Histoire naturelle, 1785, v. 227.

abeilles sont produites par la pression réciproque des corps valvulaires de ces insectes. Ce grand naturaliste suivait ici la fausse tendance de son époque, qui considérait la vie elle-même comme une combinaison de forces mécaniques. Nous avons réfuté ailleurs ces erreurs; quand on cherche une hypothèse sur ce point, l'opinion de Cuvier, qui regarde l'instinct en quelque sorte comme un résultat d'idées innées pour lesquelles ces animaux sont poursuivis, ou celle de Treviranus (1) qui attribue à ces animaux l'imagination productive, en comparant les images qui s'élèvent dans l'ame de l'animal et président comme modèles à son travail, aux images qui s'élèvent dans le poète et l'artiste, qui ne sont pas empruntées à l'expérience; ces opinions, dis-je, quoique nous ne puissions pas les vérifier immédiatement dans les animaux mêmes, laissent entrevoir la possibilité d'une explication, parce qu'elles se fondent sur une analogie avec notre propre intelligence, analogie sur laquelle repose toute l'observation animique ou intellectuelle des animaux. Il est cependant important de remarquer comment des naturalistes viennent ainsi réclamer pour les animaux des idées et représentations primitives, innées, comme on dit, presqu'au moment où la philosophie vulgaire croit les avoir extirpées pour toujours de l'esprit humain. Le fait indubitable est que ces animaux accomplissent des actes qu'ils n'ont pas appris du milieu dans lequel ils vivent, actes très compli-

(1) Biologie, VI, 14.

qués, qui se rapportent à un but final donné par leur nature particulière.

Dans la vie naturelle de l'homme, l'instinct n'est pas aussi développé que chez ces animaux; il s'y manifeste pourtant, et il y a été assez souvent observé pour que nous puissions déterminer sa nature.

L'instinct doit d'abord être distingué de la sensibilité. La sensation est la perception d'une modification *présente* du corps; l'instinct, au contraire, est essentiellement une *tendance* vers quelque chose qui n'est pas encore, ou une répugnance contre une chose qui n'existe pas actuellement, mais qui pourrait arriver; l'instinct va donc au-delà de l'état actuel sensible, il peut en naître, mais il se rapporte toujours à une chose future. Dans l'état ordinaire du corps, où l'instinct est très faible, il se montre souvent dans le dégoût subit que le corps éprouve à la vue de certaines choses; dans la répugnance, par exemple, qu'on a pour certains mets; il se manifeste le plus fréquemment dans les rapports d'un sexe à l'autre. Ici il ne faut pas confondre l'instinct avec l'imagination : il se manifeste, il est vrai, en général, par certaines représentations de l'imagination, il exerce par là une influence incontestable sur notre esprit; mais sa cause n'est pas dans l'imagination, elle est dans toute la disposition organique. C'est par cette raison que, dans l'état où le corps est moins soumis au pouvoir de notre esprit, dans le sommeil, ces représentations viennent beaucoup plus fréquemment, et avec plus de force

même chez celui sur lequel elles n'ont pas d'empire pendant la veille.

Avec plus de clarté, l'instinct se montre dans l'état maladif. Souvent apparaît dans l'imagination du malade une image très vraie d'une chose à laquelle de lui-même il n'aurait pas pensé, et dont il est continuellement poursuivi. Cette image est fournie par toute la disposition du corps, et s'exprime par l'instinct dont ces indications peuvent être en désaccord avec le traitement artificiel, quoique juste, de la maladie, mais, à coup sûr, désignent un état existant.

Nous n'avons pas besoin de considérer l'instinct dans d'autres états plus extraordinaires : les faits simples, que probablement chacun de nous a déjà éprouvés suffisent pour constater son caractère fondamental.

L'instinct, comme nous avons vu, n'appartient pas aux phénomènes de la sensibilité, et il n'est pas simplement une tendance ou une force du corps; l'instinct, pour le déterminer rigoureusement, est la *perception d'un rapport* entre un état corporel et une chose extérieure qui s'y rapporte. La perception a lieu d'abord par le corps lui-même, et vient ensuite à notre conscience.

On dira, sans doute, que j'attribue ainsi au corps une certaine connaissance de soi-même, et telle est réellement ma pensée qui résulte de toutes les considérations que nous venons de présenter, et qui explique seule d'une manière satisfaisante le grand nombre de phénomènes plus ou moins extraordinaires qui se présentent dans la vie corpo-

relle (1). Mais quand j'attribue ainsi au corps une espèce de connaissance, je suis bien loin de la confon-

(1) Nous prions ici les lecteurs de ne pas juger avec trop de précipitation une doctrine qui est le résultat d'une longue observation propre des différens rapports que présentent l'esprit et le corps à l'état de veille, de rêve, et à celui qui est produit par le magnétisme dit animal. Nous renvoyons même aux briéves explications que nous donnerons un peu plus loin sur ces états; la doctrine que nous exposons ici, concilie, dans un sens supérieur, les opinions pour la plupart entièrement opposées, qui ont été jusqu'ici professées sur les rapports de l'esprit avec le corps. L'opinion qu'on appelle matérialiste n'éprouve aucune difficulté à concevoir dans le corps des fonctions animiques supérieures; mais sa faute est de confondre des fonctions qui ont un caractère différent; l'opinion spiritualiste n'attribue au corps pour la plupart du temps que les fonctions les plus inférieures, soit qu'elle méconnaisse le caractère plus élevé que porte la sensibilité, soit qu'elle attribue la sensibilité à la coopération de l'esprit, en la refusant au corps considéré seul. Mais la sensibilité corporelle doit être bien distinguée des sentimens que nous éprouvons comme esprit, sentimens qui, ainsi que nous l'avons démontré, peuvent être en désacord complet avec la sensibilité; d'un autre côté, le spiritualisme ordinaire considère le corps seulement comme un pur *organe* matériel de l'esprit; la définition de l'homme! « Une intelligence servie par des organes, » résume cette opinion, quant à l'idée fondamentale; mais le corps n'est nullement le pur serviteur de l'esprit, il est *sui juris*, il a une vie à lui et pour lui, avec ses plaisirs et ses peines particulières, dont l'esprit n'est affecté qu'en second lieu; le corps suffit à lui-même à un tel degré, qu'on peut même comprendre comment un physiologiste célèbre, *Reil* (*Ueber die Psychiche Cur des Wahnsins*, p. 12) a pu arriver à émettre la singulière opinion que l'esprit a une existence *parasite* dans le corps. Notre doctrine, tout en établissant une différence d'être entre l'esprit et le corps, ne méconnaît pas la liaison intime qui existe entre eux. Mais c'est précisément pour comprendre cette liaison qu'il faut abandonner même dans la considération de la vie corporelle toute vue matérialiste; si le corps était un être si hétérogène à l'esprit qu'on le suppose, s'il n'avait pas des fonctions supérieures analogues à celles de l'esprit, une union et une action réciproque seraient inconcevables. Il ne suffit pas non plus d'assigner au corps une *force vitale*, avec Barthez et d'autres, et de distinguer cette force

dre avec la connaissance spirituelle. La première se montre sous un caractère tout différent : de même qu'elle ne se rapporte qu'à des choses *naturelles*, de même les signes dont elle se revêt pour son expression ne sont pas des signes idéels, mais des images empruntées aux formes du monde extérieur, et, pour la plupart, si confuses que l'esprit est dans la nécessité de les traduire dans un langage distinct. Cet état du corps se manifeste particulièrement un peu avant le passage définitif de la veille au sommeil, lorsque le corps entre en quelque sorte dans son pouvoir exclusif et propre. Alors apparaissent une foule d'images, de tableaux, que notre esprit n'a nullement produits, et qui sont quelquefois si absurdes pour nous, qu'on pourrait presque de là même induire que le corps vient de perdre la raison à l'instant où l'esprit se retire de lui et l'abandonne à lui-même. Plusieurs observateurs ont déjà remarqué la différente nature qui existe entre les images de la veille et celles du sommeil (1). La différence

du principe pensant, ou de l'esprit; car il s'agit précisément de connaître la nature de cette force qui produit le phénomène de la vie. Le corps vit parce qu'il se *détermine lui-même* d'après des lois naturelles, et exprime cette détermination propre par l'individualité de sa figure. Mais un être qui n'est pas un composé des forces générales, qui est cause intime de son activité, est doué d'*ame* et de fonctions *animiques*; tel est notre corps, tel il se manifeste à toute observation impartiale.

(1) *Schubert*, dans son histoire de l'ame, 1834, 166, s'exprime presque de la même manière. Son explication s'accorde aussi avec la nôtre, en ce qu'il n'attribue pas ces images à l'esprit; il les regarde de plus comme un témoignage de la différence qui existe entre l'esprit et ce qu'il appelle l'ame; mais cette ame n'est pas, selon la doctrine

vient de la diversité des sources, dont l'une est en nous-mêmes, l'autre dans le corps. Nous n'avons pas besoin de citer de ces visions involontaires que beaucoup d'hommes ont observées lorsqu'ils avaient la pleine conscience d'eux-mêmes : nous ne voulons pas non plus faire mention de ces images fixes qui viennent du corps, qui sont souvent la cause de la folie, et dont l'homme ne peut être guéri que par un traitement *corporel*; nous nous bornons à constater ce que chacun peut trouver dans sa propre expérience, pour que la doctrine que nous développons porte un caractère de généralité inattaquable.

D'après les observations que nous avons exposées, il est incontestable que le corps possède un genre particulier d'imagination qui constitue une espèce de connaissance. Le corps se manifeste à nous immédiatement par la sensibilité; il s'exprime et nous parle d'une autre manière par l'imagination.

Celle-ci a été parfois considérée comme le lien in-

que nous exposons ici, distincte du corps vivant, comme un être intermédiaire, comme Schubert le considère avec beaucoup d'autres philosophes de l'antiquité et du temps moderne. Cette dernière doctrine, si souvent renouvelée, est une preuve qu'il faut admettre, outre l'esprit, un autre principe animé, comme cause de beaucoup de fonctions supérieures, qui ont de l'analogie avec celles de l'esprit sans en être le produit; mais la division particulière établie par cette doctrine entre l'ame et le corps, nous paraît reposer sur des erreurs; car ou le corps est *lui-même* l'être animé, et alors la distinction est inutile, ou le corps est un être brut, et alors on ne saurait plus concevoir l'action de l'ame sur lui.

On voit que la chose principale est toujours de s'affranchir, même pour l'étude du corps, des idées matérialistes.

termédiaire entre le corps et l'esprit (1). Quoiqu'elle ne soit pas le seul, elle est cependant le plus large et pour ainsi dire le plus libre ; la sensibilité corporelle nous affecte avec nécessité, et une décision de notre volonté, quand elle se rapporte à quelque chose d'extérieur, est exécutée immédiatement par le corps; mais de même que nous pouvons agiter beaucoup de pensées sans prendre une résolution, de même nous pouvons contempler les images qui se rapportent aux plaisirs ou peines du corps, sans que le corps en soit sensiblement affecté; mais aussitôt que la volonté de l'esprit devient faible et perd son pouvoir, les effets deviennent pour la plupart très sensibles pour le corps même : le vertige, la terreur, l'horreur, le dégoût, et d'autres phénomènes en sont le résultat (2).

(1) Particulièrement par *Maine de Biran* dans les « Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral, » p. 130. Il sera utile de comparer avec ceci toute la section V, 117-146, de l'ouvrage de Biran, où l'imagination a été profondément considérée dans tous ses rapports principaux. Biran distingue aussi les deux sortes d'images dont nous avons parlé; mais par des raisons que nous avons exposées, nous ne pouvons considérer avec lui la pure sensibilité animale comme l'origine d'un de ces genres d'images.

(2) Les physiologistes ne s'accordent pas sur la réalité de ce qu'on appelle les envies chez les femmes, principalement pendant la grossesse. La plupart d'entre eux ne veulent pas les reconnaître, d'autres croient que beaucoup de ces faits sont trop bien constatés pour qu'on ne puisse les révoquer en doute (voy. Carus, Cours de psychologie, 1832, qui se prononce pour l'affirmation). Selon notre doctrine, ce phénomène n'a rien d'extraordinaire : car si l'impression a été trop grande et trop rapide pour que l'esprit ait pu l'affaiblir par la force de sa volonté, il est tout naturel que la *configuration* interne de l'imagination produise un effet sur le corps. Un autre phénomène qui a de l'analogie avec celui-ci, et que l'on peut citer à

La mémoire sensible est intimement liée avec l'imagination corporelle; elle a sa cause principale dans le corps. Le spiritualisme ordinaire et la doctrine du matérialisme sont également impuissans pour l'expliquer.

La première opinion croit avoir assez fait en admettant que l'exercice de cette faculté est lié à des organes corporels. Cependant la *reproduction* d'images ou de représentations qui se rapportent à des choses corporelles, n'est nullement expliquée par là; on comprend comment la *perception simple* d'objets sensibles peut dépendre des organes sensitifs, mais la mémoire sensible qui appartient réellement au corps parce qu'elle suit ses lois, et que dans de certaines ma-

l'appui de la doctrine que nous venons d'établir, c'est l'effet de certaines images sur les organes sexuels, effet qui a lieu quand l'esprit ne domine pas ces images. Ce phénomène indique en même temps incontestablement que le corps *se détermine lui-même* sous l'influence de ces images, sans l'intervention de notre volonté. Des psychologues comme Schulz, Scheidler et d'autres, qui ont réfléchi sur ce phénomène, le regardent comme inexplicable; mais il s'explique facilement quand on considère le corps même comme un être vivant doué de fonctions animiques. *Stahl* cite dans sa *Theoriæ medica*, Halae, 1708, p. 45, comme preuve irrécusable pour le lien organique de l'ame et du corps, les envies dont nous avons parlé, et l'influence immense des affections sur le corps, qui ne modifient pas seulement momentanément la circulation du sang, mais toute la disposition du reste du corps. Les faits sont tout à fait conformes avec les conséquences de notre doctrine, qui n'a pas besoin, pour les expliquer, d'attribuer la vie intellectuelle et corporelle à un seul et même être. C'est le grand mérite de Stahl, d'avoir reconnu dans le corps même l'activité d'un principe animique; mais ce principe est, selon nous, encore différent de l'esprit; et la base du système de Stahl n'est ainsi que le fondement, mais le vrai fondement, pour la doctrine du corps.

ladies elle peut entièrement disparaître, suppose plus que la simple activité de l'organisme.

La doctrine matérialiste, qui s'explique davantage sur cette action organique, arrive à l'hypothèse des traces matérielles, que nous avons déjà réfutée précédemment. La mémoire est un fait que l'organisme matériel n'explique en aucune manière. Les doctrines opposées que nous venons de citer, pèchent toutes les deux en cela qu'elles méconnaissent la vie et les fonctions animiques, pour ne pas dire intellectuelles du corps.

La mémoire sensible, et non seulement la perception sensible, a sa cause dans le corps, qui se montre en cela être animé. Mais la mémoire sensible n'est pas la mémoire entière : il y a une mémoire toute *intellectuelle* qui appartient seule à l'esprit, et qui reste quand le souvenir sensible a momentanément disparu. Cet état a été souvent constaté par des personnes qui, à l'approche d'une défaillance et aussi au premier réveil, ne se rappelaient rien du monde extérieur et ne trouvaient aucun signe pour leurs idées, et avaient cependant la pleine conscience d'elles-mêmes et de leur existence passée. Ce phénomène montre d'une manière frappante la duplicité de notre activité et de notre existence, et peut seul réfuter toute la doctrine matérialiste.

Quant à notre corps, nous avons reconnu qu'il remplit des fonctions encore supérieures aux forces générales du mouvement, de l'électricité, du magnétisme, de la chaleur, etc.; nous avons vu qu'il remplit des fonctions *analogues* à celles de

l'esprit, quoiqu'elles agissent différemment en s'exerçant purement sur le domaine naturel. Le corps se détermine lui-même, comme l'esprit; il est doué de sensibilité, comme l'esprit; il a une certaine connaissance, une espèce d'aperception de sa vie, comme nous avons la conscience et l'intelligence de notre moi spirituel. Le corps est donc *pour soi*; il ne vit pas seulement, sa vie est encore pour lui; il la sent, la perçoit et s'en souvient d'une manière particulière. Cette vie supérieure du corps est dans l'état ordinaire très restreinte; mais comme elle existe, il n'y a aucune impossibilité à ce qu'elle puisse être élevée et élargie, soit en commun avec l'esprit, soit dans les conditions où elle acquiert pour elle seule un développement plus étendu.

De ces recherches sur le corps, il résulte que c'est un être qui porte un principe animique, une ame en soi, comme cause de toutes ses fonctions. Comme esprit, nous ne formons pas le corps, et ce n'est pas non plus nous qui l'animons; car la formation et l'animation révèlent un seul et même principe, et si le corps se forme lui-même, c'est parce qu'il a une ame propre. Le corps est lié à la nature entière, soumis à ses influences et à ses forces; mais il est évident qu'il les combine d'une manière particulière, qu'il porte en lui-même un principe qui s'assimile les forces naturelles, sans en être constitué. Il y a donc une ame individuelle qui s'informe d'une manière particulière dans les forces et les élémens de la nature, et cette forme individuelle visible est le *corps*.

Celui-ci est l'existence de l'ame même dans son expression *individuelle*, et, par cette raison, nous ne pouvons pas admettre une distinction entre cette ame naturelle et le corps, dans laquelle on considérerait celui-ci comme un être, encore différent de l'ame comme une masse organique de matière; comme le corps est formé par l'ame, il est *l'ame visible*. De même nous ne pouvons pas considérer l'ame abstraction faite du corps : l'ame est le *corps vivant*, et comme le corps est évidemment formé dans toutes ses parties d'après des rapports de nombre et des formes géométriques, il faut que l'ame porte ces *types primitivement* en elle, ainsi qu'elle est le *corps type*, prototype ou idéel. Quant au corps visible, il n'est qu'une forme et manifestation particulière de ces rapports de l'ame, une combinaison individuelle qui peut être détruite sans que le principe même qui la constitue soit anéanti. C'est sur ces idées, que nous avons ici scientifiquement développées, que se fonde la doctrine, professée dans beaucoup de systèmes philosophiques, et dans plusieurs religions, de l'immortalité du principe de vie corporelle qui, en survivant, reste avec l'esprit, et par lequel l'esprit puisse se revêtir d'un corps nouveau. Nous ne pouvons pas ici juger cette doctrine; mais il est évident que les raisons qui parleraient pour l'immortalité de l'esprit, prouveraient également l'immortalité du principe animique du corps.

Nous avons ainsi déterminé, dans les points principaux, la *distinction* qui existe entre l'esprit

et le corps, et quoique nous ayons reconnu dans le dernier un principe d'ame et de vie propres, nous avons pourtant constaté l'action différente de ce principe du corps, qui atteste une entière différence d'être et d'essence par rapport à l'esprit.

Nous passons à présent à la *seconde partie principale* de notre recherche, en considérant également les *rapports* intimes qui lient l'esprit et le corps, et qui constituent leur influence réciproque. Nous considérerons d'abord les rapports qui se manifestent dans l'état normal de la vie humaine, et ensuite nous donnerons quelques explications sur les différens états maladifs, qui ont leur origine dans une transposition des vrais rapports de l'esprit et du corps. Mais dans la considération des rapports normaux, nous avons d'abord à remarquer ceux qui sont permanens et constans, pour examiner ensuite ceux qui ne se manifestent que périodiquement, comme la veille et le sommeil.

Dans tout ce que nous avons dit précédemment sur la nature de l'esprit et du corps, nous pouvons facilement concevoir leur influence constante et réciproque. Dans le corps, l'*ame* est le principe de toute organisation et de toute action; cette ame, distincte de l'esprit par un mode différent d'être et d'activité en ce qu'elle se manifeste par des forces naturelles, est pourtant liée avec lui par des fonctions analogues. Le corps n'est pas une masse de matière organisée, il y a un principe en lui qui organise lui-même, c'est-

à-dire qui lie toutes les fonctions dans un enchaînement réciproque de buts et de moyens. Le corps est un ensemble de forces et de fonctions qui, dans leur *continuité* et permanence par l'espace, présentent l'aspect de la *matière*, qui n'est qu'un mode d'être des forces mêmes. Nous avons consacré une partie de la leçon précédente à la discussion de cette question si importante dans la manière de considérer la vie de la nature; nous avons reconnu que les opinions ordinaires qu'on professe sur la matière, reposent sur des hypothèses gratuites, qui mettent le plus grand obstacle à une vraie explication de la vie naturelle. Il est de toute nécessité de s'affranchir de ce fantôme de matière qui règne surtout dans les sciences dites positives, si on veut s'élever à des vues plus justes et plus profondes sur la nature. Nous avons montré que la nature est un être animé et vivant dans toutes ses parties, qu'elle est partout force et activité. Il en est de même de notre corps. Dans la question du rapport de l'esprit et du corps, il s'agit donc uniquement de concevoir l'action d'une fonction de l'esprit sur une fonction ou force animique du corps; ce qui ne peut pas paraître difficile, parce qu'il y a entre elles un point d'identité et par là un point de contact.

Nous allons maintenant considérer plus en détail cette influence réciproque de l'esprit et du corps.

Il est une face de cette question à laquelle on a donné depuis long-temps une attention particulière : c'est celle qui regarde l'influence que notre

activité intellectuelle et morale reçoit de la vie ambiante de la nature et de l'organisation individuelle du corps. Des résultats importans ont été le fruit de ces investigations, dans lesquelles il faut bien distinguer les principes vrais des opinions préconçues, qui ont souvent entraîné à de grandes aberrations. Certes, quand on absorbe toutes les questions morales dans le problème de l'organisation corporelle, quand on regarde la vie intellectuelle et morale seulement comme un autre *aspect* de la vie du corps, on commet une déplorable erreur, qui, développée dans ses conséquences, pervertirait tous les rapports de la vie. L'influence du physique sur le moral, comme on dit, est très réelle, et il est très peu prudent de se renfermer dans une certaine suffisance spiritualiste en refusant tout examen aux rapports physiques, car ce dédain est souvent le plus sûr moyen de tomber sous leur pouvoir. Mais la suprématie appartient à l'esprit, qui, en connaissant l'influence du corps, peut s'en rendre maître; car comme le mode d'action est différent dans le corps et l'esprit, comme le caractère de l'activité spirituelle consiste, ainsi que nous avons vu, dans la *liberté*, celui du corps dans une détermination *nécessaire* et fatale, l'esprit, comme *juge* libre, peut et doit exercer la *direction* dans les rapports communs, et considérer l'état physique plutôt comme une donnée modifiable que comme une loi à laquelle il dût obéir.

En abordant maintenant notre question, nous devons d'abord constater un point fondamental qu'on oublie trop souvent dans ce genre de recherches : c'est le caractère *individuel* de chaque corps, aussi bien que celui de chaque esprit; individualité inexplicable par la génération et le milieu ambiant de la vie. Chaque corps se forme dans des dispositions particulières innées, qui sont pour la plupart très différentes des dispositions inhérentes aux corps qui lui ont donné la naissance. Le milieu extérieur est encore moins puissant à cet égard. Le seul fait que les hommes blancs ne peuvent, dans aucun pays, produire seuls des enfans de couleur, montre qu'il y a dans l'individualité un principe qui résiste à toute influence du dehors.

C'est par le rapport d'un individu avec un autre individu, rapport le plus puissant puisqu'il est le plus intime, que s'opère toute modification essentielle. L'individu ne peut pas être un composé de forces générales de la nature, puisque celles-ci ne sont pas même en état de le modifier essentiellement une fois qu'il existe. L'apparition d'une individualité corporelle est attachée à la génération comme à sa condition; mais on saurait difficilement reconnaître celle-ci comme étant sa cause.

Cette remarque s'applique à plus forte raison à l'esprit. Si l'esprit est un être différent du corps, il est impossible qu'il résulte d'une liaison corporelle. L'observation psychologique dans laquelle nous devons nous renfermer ici, ne nous permet

pas de pénétrer dans des questions transcendantes de l'origine de l'esprit; mais nous devions au moins indiquer les faits qui ne peuvent pas être la cause de son origine, et nous devons, à cet égard, faire remarquer l'inconcevable légèreté avec laquelle, après avoir établi d'abord l'entière différence d'être entre l'esprit et les corps, on assigne cependant à l'une et à l'autre la même origine, la génération naturelle. La difficulté ou l'impossibilité de résoudre ce problème n'est point une excuse; car si on ne peut pas lui donner une solution affirmative, on peut du moins poser la question et indiquer les faits principaux par lesquels elle ne peut pas être résolue, en détruisant ainsi de graves erreurs qui obstruent la route par laquelle on pourra peut-être plus tard arriver à la vérité. Dans toute science, il est déjà d'une haute importance d'avoir déterminé un problème *négativement*, et dans toute question grave il importe de reconnaître ce qu'on ne sait pas, pour qu'une ignorance irréfléchie ne confonde pas le vrai avec le faux, le connu avec l'inconnu : chaque esprit est né avec des dispositions qui lui sont propres et qui ne résultent pas de l'organisation corporelle avec laquelle elles peuvent être tellement en désaccord, que celle-ci souffre gravement, soit de l'étendue, soit du développement qu'elles ont pris.

L'individualité, partout où elle se montre, est inexplicable par le milieu où elle apparaît, et pour l'observation qui ne peut pas aller au-delà du fait de son existence, elle est un mystère.

L'homme est une double individualité qui se

développe sous le double aspect de l'esprit et du corps, qui se modifient réciproquement, et qui, d'après la tendance qui est développée d'une manière prédominante, prennent un caractère commun.

L'homme est par le corps lié avec le milieu naturel dans lequel il vit, et qui exerce une grande influence sur la formation et le développement du corps, comme sur les tendances et les sentimens de l'esprit. L'influence du climat sur la constitution de l'homme et son tempérament a été depuis long-temps l'objet de recherches physiologiques. La question des races, surtout, a été traitée avec la plus grande assiduité, et quoiqu'elle ne soit pas encore définitivement résolue, il est pourtant permis, d'après l'état actuel des recherches, de rejeter comme invraisemblable l'opinion qui fait descendre le genre humain d'un seul couple.

Mais le climat ne peut pas être la seule cause déterminante de la différence des races et des peuples, car nous trouvons dans toutes les parties de la terre, et sous le même climat, des peuples très différens dans leur conformation organique et leurs dispositions intellectuelles. Dans les îles et sur la côte de la mer asiatique, le bel Hindou est voisin des peuples de la race mongolique; le Malai, clair de couleur et de forme assez belle, habite souvent la même île, comme à Borneo, avec le noir de la Nouvelle-Guinée. Les habitans de la côte du sud-est d'Afrique, dont toutes les parties du visage sont régulièrement formées, et

plus encore les habitans de quelques îles de la mer du Sud, qui sont d'une grande beauté, se laissent difficilement distinguer par l'aspect extérieur de la race dite caucasienne; sur la côte méridionale de l'Afrique, les Caffres, bien conformés et actifs, sont les voisins des laids Hottentots; l'Amérique, en partie sous une température non moins chaude que l'Afrique, renferme sous l'équateur même des peuples indigènes bien différens dans leur forme extérieure et leurs dispositions morales de la race des nègres; et dans l'Amérique même, les tribus les plus différentes habitent sous les mêmes degrés de latitude; dans l'Amérique méridionale, à l'est du fleuve de Paraguay, les grands et beaux Abipones, au teint clair, habitent auprès des noirs, laids et sales Charruas; et près de ce peuple défiguré par la vermine et la saleté, vit le peuple vaillant et extrêmement propre des Pampas (1). Ainsi nous voyons qu'il y a partout une individualité des peuples qui n'est pas explicable par le climat, ou par le milieu en général dans lequel ils vivent; l'individualité n'est pas un produit ou un composé des circonstances extérieures : l'expérience peut constater les influences qui la modifient, mais ne saurait pénétrer son origine.

Parmi les influences que la nature exerce sur l'homme, il faut aussi compter celles que les règnes végétal et animal environnans ont sur ses

(1) Voyez, pour un du plus grand nombre de faits, Schubert, « Histoire de l'ame, p. 769-775. » Schubert s'appuie sur Schnurrer : « Nosologie géographique, » 1813.

dispositions et son caractère. Il est très naturel que le caractère particulier qui est exprimé dans chacun de ces deux règnes se communique plus ou moins aux hommes qui sont avec eux dans les rapports plus constans; que, par exemple, le caractère doux et calme des plantes influe sur les dispositions du peuple qui s'est adonné à l'agriculture; que l'attachement même dans lequel la plante vit avec la nature entière, s'exprime en lui par plus de dévouement, de constance et de fidélité dans ses relations sociales, et qu'au contraire l'individualité plus prononcée des animaux développe chez les hommes qui vivent dans leur commerce, plus d'énergie dans la volonté, plus d'adresse et d'habilité, mais aussi plus de disposition pour le changement.

Les différentes espèces d'animaux exercent aussi une influence particulière. Dans ces rapports de l'homme avec la vie de la nature, il n'y a rien qui doive nous surprendre; la vie modifie la vie, et la nature agit sur les pensées et les sentimens de l'esprit, parce qu'il y a dans toute la nature un principe animé, et que tous les ordres et degrés de sa vie sont constitués par des idées analogues à celles qui se rencontrent dans l'esprit. Ces idées naturelles sont aperçues par l'intermédiaire du corps, aussi involontairement mais avec la même nécessité que le rapport arithmétique l'est par nos oreilles dans l'accord harmonique d'un instrument. Nous, qui avons abandonné la fausse opinion matérialiste par rapport à la nature, qui considérons sa vie comme une manifestation de

principes idéels, nous ne pouvons nous étonner si toutes ses parties, depuis les corps les plus élevés jusqu'au moindre élément, agissent sur nos pensées et nos sentimens d'une manière particulière. Notre corps, vivant sous le caractère général de la vie naturelle, en est déterminé immédiatement et avec nécessité; notre esprit témoigne sa différence d'être et de caractère par le fait même, qu'il ne peut parvenir qu'après de longues recherches à saisir les idées qui sont exprimées dans les choses de la nature. Le corps les sent fatalement, l'esprit ne peut arriver à les connaître que par le libre exercice de sa pensée; mais le sentiment que le corps reçoit des ces choses, témoigne d'un rapport intime entre leur nature interne et l'état analogue corporel, et si chaque être, si chaque force exprime une idée particulière, il faut que le corps puisse en être affecté par un sentiment correspondant. Il y a beaucoup de circonstances qui font que ces influences ne se manifestent pas dans son état ordinaire: cependant il y a beaucoup d'objets naturels, surtout des plantes, qui excitent même dans l'état sain des sentimens particuliers, en disposant à la joie, à la tristesse et à certaines passions; mais c'est surtout dans l'état maladif que la plupart des plantes produisent des effets très sensibles sur le corps (1).

(1) Je laisse ici de côté une doctrine médicale qui, entre autres mérites, possède aussi celui d'avoir constaté et analysé par des langues et nombreuses observations les sentimens particuliers que chaque plante produit sur le corps malade, quand toutes les autres influences ont été éloignées; les principes de cette doctrine, qui porte

Toutes les parties de la vie naturelle sont aussi capables de provoquer des affections particulières

un rude coup dans la voie de l'expérience même au matérialisme tel qu'il règne encore dans les sciences naturelles, doivent être discutés par la philosophie de la nature avec laquelle elle est intimement liée.

Mais je ne puis pas m'empêcher de faire remarquer l'influence que les différens minéraux mêmes sont capables d'avoir sur la sensibilité corporelle.

L'histoire de la célèbre « *Somnambule de Prevorst* » présente les faits les plus curieux à cet égard; on peut différer sur l'explication des faits qui ont eu lieu, mais on ne saurait révoquer en doute les faits mêmes qui ont été décrits par un homme (le médecin Just. Kerner) dont on ne peut suspecter la bonne foi ni la probité scientifique.

Comme l'ouvrage de Kerner n'est pas à notre disposition, nous citons les exemples d'après Schubert, « *Histoire de l'ame*, » p. 789.

« Le diamant, pierre dans laquelle se trouve sous plusieurs rapports un principe de lumière, agissait d'une manière remarquable sur les yeux de la somnambule. Lorsque l'on en mettait un morceau presque imperceptible dans sa main, ses yeux s'ouvrirent involontairement et avec une largeur extraordinaire; les prunelles restaient immobiles, et en même temps une raideur s'emparait de la main gauche et du pied droit. Quand cet effet eut cessé par le contact de la baryte sulfatée, ses yeux roulaient involontairement. Le rubis produisit d'abord de la douleur dans le bras, ensuite un mouvement d'inquiétude, enfin un sentiment de froideur et de pesanteur à la langue, qui ne pouvait parler qu'en balbutiant. La witherite eut un effet tout contraire: son contact immédiat, ainsi que celui de l'eau dans laquelle cette pierre était restée quelque temps, excita un rire involontaire convulsif et un mouvement continuel de la langue. Le cristal minéral mis sur la fossette du cœur produisit une torpeur complète du corps, depuis le cou jusqu'aux doigts du pied; dans cet état la malade était comme pétrifiée, cependant elle se sentait bien. Il lui sembla par l'attouchement de l'augite que toute la force de son bras lui était ôtée, et il s'ensuivit un évanouissement profond, d'où elle passa à l'approche de la witherite à un réveil plein de sérénité. La baryte sulfatée répandit par tous les membres un sentiment d'aise extraordinaire; dans le cristal d'Islande elle crut sentir une croissance intérieure, et

dans le corps, et par cet intermédiaire sur l'esprit qui distingue cependant sa vie propre de toutes les sensations que lui fait ainsi éprouver la nature.

Mais une influence plus puissante est celle que l'esprit reçoit continuellement de l'organisation du corps même, qui, associé à lui comme un être vivant et animé, lui communique nécessairement, jusqu'à un certain point, ses tendances et ses sentimens. Nous avons vu que le lien de l'esprit et du corps est un lien d'individu à individu, parce que tous les deux sont des êtres ayant chacun une vie particulière. Comme partout les rapports individuels sont les plus puissans, il n'y a pas lieu à nous étonner quand nous remarquons en eux une communication constante de toutes les dispositions, tendances et affections. Cependant, comme la vie corporelle porte un autre caractère que celle de

il s'ensuivit pour elle une plus grande clairvoyance. L'urane oxidé excita tous les membres d'une manière désagréable à un mouvement continuel, et à l'attouchement du spath fluor jaune, elle sentit dans la bouche un goût aigre; ce minéral la mettait dans un sommeil magnétique dont elle ne sut plus se défendre que pour quelque temps, en regardant fixement le verre des carreaux; la lave n'eut aucun effet, mais le sel commun, qu'elle mangeait sans inconvénient dans les mets, excitait une ardeur dans la gorge et une crampe au cou et dans les bras. L'or ne produisit pas de convulsions comme presque tous les métaux, mais bien une extension extraordinaire des membres, ensuite de la raideur dans les muscles, quoique la malade se sentît bien dans cet état; le famagnétique, avec du spath fluor, avait, comme elle disait, l'influence de la rendre gaie et joyeuse. » Nous bornerons ici nos citations. Quelque extraordinaires que paraissent ces faits, ils s'expliquent quand on abandonne la conception matérialiste par rapport à la nature, et qu'on la regarde comme vivante et animée dans toutes ses parties : alors on conçoit comment tout ce qui existe en elle peut provoquer dans un corps vivant des états de vie et des sentimens analogues.

l'esprit, comme la nécessité et la continuité avec laquelle le corps accomplit toutes ses fonctions est distincte de la liberté et de la spontanéité indépendante avec laquelle l'esprit peut commencer ou cesser une série d'actes, l'influence de ces deux êtres l'un sur l'autre doit se montrer sous un aspect différent. Le corps communique son état et ses passions avec nécessité à l'esprit; mais celui-ci, tout en prenant connaissance, reste libre et n'est pas contraint de s'identifier avec elles par sa volonté; il peut leur opposer une autre force, un autre désir intellectuel, et qui peut tellement l'occuper que le corps n'est plus écouté, ou qu'il est même forcé d'abandonner sa propre tendance et de recevoir celle que l'esprit veut lui imprimer; à cause de sa liberté, l'esprit est plus puissant que le corps, et par cette puissance libre il est investi de la direction principale de la vie commune.

Considérons d'abord l'influence de l'organisation et de la vie corporelle sur la vie de l'esprit.

Depuis les temps les plus anciens on a reconnu l'importance que l'organisation physique peut avoir sur le développement moral de l'homme. D'anciens législateurs avaient ordonné des exercices constans du corps pour donner, avec la force physique, l'énergie et la constance de la volonté. Les philosophes les plus célèbres de l'antiquité, comme Pythagore, Platon et Aristote, qui avaient déjà reconnu un certain parallélisme entre les facultés spirituelles et les fonctions du corps, avaient également recommandé le développement et le perfectionnement physique, comme une partie im-

portante de l'éducation humaine. Dans les temps modernes, où la culture prédominante des sciences naturelles a provoqué une étude plus approfondie du corps humain, on a aussi considéré sous ses aspects principaux l'influence que l'organisation et la vie du corps exerce sur l'esprit. De ces recherches sont même résultées des doctrines selon lesquelles l'organisation physique est la base entière de toute la vie humaine, et qui prétendent même avoir trouvé pour les facultés spirituelles et morales des expressions et des siéges particuliers dans l'organisation du corps. Nous jugerons ces doctrines tout à l'heure, après avoir indiqué la base vraie sur laquelle se fonde l'influence que le corps et l'esprit exercent l'un sur l'autre.

Nous avons reconnu dans le corps et l'esprit une analogie entre toutes leurs forces et leurs fonctions; nous avons vu que l'esprit ne possède aucune faculté qui n'ait son analogue dans le corps. La détermination propre que le corps possède incontestablement, correspond à la volonté de l'esprit; la sensibilité, aux sentimens intellectuels et moraux; les manifestations de l'instinct, à l'intelligence libre. Nous avons été même forcés d'aller encore plus loin : nous avons dû reconnaître pour le corps un genre particulier de mémoire et d'imagination, différent de la mémoire et de l'imagination intellectuelles. Mais entre ces facultés ou fonctions de l'esprit et du corps, il peut y avoir accord ou désaccord; il y a des hommes, comme chacun de nous peut le savoir en consultant sa propre expérience, qui possèdent une grande force musculaire,

et qui pourtant ont peu de fermeté dans le caractère ; d'autres dont la sensibilité est très élevée, quoique les sentimens moraux ne le soient pas du tout. De même il y a des hommes qui ont la mémoire la plus fidèle pour des impressions qu'ils reçoivent par les différens sens, et qui n'en ont aucune pour des idées, des notions abstraites, même s'ils s'en sont occupés. En retour, il y a des hommes qui se distinguent par leur force de volonté, l'élévation de leurs sentimens moraux ou leur activité intellectuelle, avec un état de corps tout à fait hétérogène. Et quant à l'expression extérieure, il est même remarquable combien les hommes en général les plus développés, expriment si peu par une figure régulière le perfectionnement qu'ils ont acquis sous le rapport intellectuel ; il est surtout à remarquer comment très souvent les femmes qui se distinguent par une culture intellectuelle, qui n'est pas ordinaire à leur sexe, présentent une figure plus laide que belle, et sous laquelle on ne reconnaît pas même les traits significatifs qui indiquent un développement prédominant de certaines dispositions élevées. Par ces observations on pourrait même arriver à la conclusion, qu'un perfectionnement prédominant de l'esprit a un effet inverse sur le corps, et un effet d'autant plus pernicieux que le corps est plus faible, comme le paraît être le corps féminin. Cependant il faut se garder de faire de cette observation une loi générale ; en partant d'un parallélisme entre l'esprit et le corps, comme nous devons le faire, il est certainement plus conforme à ce principe, de

croire à une manifestation des qualités intellectuelles et morales dans la figure extérieure; mais il ne faut pas non plus oublier que le corps possède une *individualité* organique à lui, qui, dans ses tendances particulières, peut être en désaccord avec celles de l'esprit, dont elle éprouvera plus ou moins une influence modifiante, sans pourtant perdre son propre caractère. Dès l'âge le plus tendre se manifestent chez des enfans des dispositions, des inclinations et des aptitudes corporelles qui ne peuvent pas être expliquées par un développement que l'esprit aurait déjà acquis à cette époque; de même des enfans naissent souvent avec une figure intelligente, avec un front élevé, ou avec des yeux qui prennent de bonne heure un caractère pénétrant, et cependant ces enfans, tout en conservant et développant cette figure, montrent très peu de dispositions intellectuelles. L'influence réelle que l'esprit peut exercer sur les dispositions du corps a été probablement constatée par la plupart de nous; il y a à coup sûr beaucoup de nous qui se souviennent avoir montré, étant jeunes, de certaines inclinations et même des passions par rapport à des choses et des objets naturels, qu'ils ont pourtant perdues par suite d'une direction différente qui fut donnée à leur esprit, ou qu'ils prenaient spontanément. Il y aura toujours beaucoup d'hommes qui se trouvent, avec Socrate, dans le même cas, étant nés, comme lui, avec des dispositions organiques contraires à l'état intellectuel et moral auquel ils se sont élevés par leur liberté.

Toutefois l'influence de l'organisation du corps sur notre vie d'esprit est incontestable ; et nous devons être sur nos gardes pour ne pas perdre notre pouvoir, et le libre jugement sur les justes rapports de la vie corporelle avec notre vie d'esprit. Ici il importe de remarquer qu'il ne faut pas se rapporter à l'esprit seul pour diriger la vie du corps, mais qu'il s'agit de trouver un moyen de diriger et de dominer le corps *par le corps*, c'est-à-dire, d'opposer, en suivant les lois de tout véritable traitement, la force et l'action de *l'ensemble* à la *partie* qui tend à un développement prédominant en sortant des justes rapports avec le tout. Presque tous les organes corporels aspirent à leur plaisir particulier, et en satisfaisant d'une manière démesurée les exigences de l'un ou de l'autre, on détruit l'équilibre qui fait la santé. Ici nous devons remarquer et reconnaître la haute valeur de cet art déjà connu dans l'antiquité, et plus perfectionné dans notre temps, qui, en soumettant le corps à un exercice constant et régulier, est le moyen le plus certain de dominer toutes les tendances, inclinations et passions isolées par l'activité et le développement de la force du corps entier. C'est la gymnastique que Platon considérait déjà comme le second élément principal de l'éducation humaine, et dont tous les éducateurs célèbres de notre temps ont reconnu la bonté et la nécessité, qui, en fortifiant le corps entier, empêche le développement prédominant de parties et de passions isolées, et rend par là même l'action de l'esprit sur le corps plus facile, parce

que tout se trouve en lui plus en équilibre régulier de force et de développement. Cet exercice gymnastique du corps a encore une influence directe sur l'esprit même, d'après la correspondance qui existe entre les fonctions corporelles et spirituelles. L'exercice régulier du système musculaire fortifie nécessairement la volonté, et donne ainsi plus de fermeté au caractère. Nous ne confondons en aucune manière la gymnastique avec la morale; mais il est un devoir de reconnaître que beaucoup de vices, qui ont leur source dans le corps, disparaîtraient de la société si on ne négligeait pas un des moyens les plus puissans de maintenir dans la vie corporelle tout dans ses justes rapports.

Nous avons jusqu'ici considéré principalement l'influence de l'organisation du corps sur la vie de l'esprit; maintenant nous avons à déterminer jusqu'à quel point les facultés intellectuelles et morales peuvent se manifester d'une manière visible dans le corps.

Il n'y a point de doute que des états intérieurs s'expriment aussi dans la figure et tout le maintien corporel. Notre joie et notre tristesse ont un langage particulier qui est à peu près chez tous les hommes le même. Les deux organes les plus mobiles de la figure, l'œil et la bouche, expriment dans les nuances les plus fines les divers états de notre esprit. L'œil a un regard pour le degré le plus élevé de l'amour, comme pour la haine la plus profonde et la fureur la plus déchaînée. Les traits de la bouche indiquent dans les transitions les plus délicates les mêmes états, et souvent

d'une manière correspondante; la bouche s'ouvre, comme l'œil, dans l'étonnement; elle exprime le mépris en allongeant et abaissant ses angles, comme l'œil le manifeste en roulant la prunelle vers l'extrémité. Nous ridons le front quand nous éprouvons du chagrin; et quand nous pensons profondément, le front paraît s'élever plus en haut, pendant que la prunelle prend une direction semblable; enfin nous exprimons par des mouvemens de parties entières du corps certaines pensées ou volontés. Nous remuons la tête d'une manière différente, pour affirmer ou nier. Nous mettons nos mains en diverses positions, pour manifester la joie, la tristesse ou le déchirement du cœur. Nos paroles sont pour la plupart accompagnées de mouvemens de mains; ces mouvemens ont une signification naturelle, et c'est ce qui est la base du langage des sourds-muets, et qui fait que ces hommes, sans avoir appris le langage artificiel, se comprennent si facilement au premier aspect.

Ces expressions sont le produit d'affections momentanées de l'esprit; mais il est facile de concevoir que leur répétition fréquente peut imprimer aux diverses parties de la figure des traits constans, d'après lesquels on peut supposer une disposition analogue de l'esprit; de plus, comme chaque homme possède par son individualité des dispositions intellectuelles innées, il n'est pas moins naturel qu'elles puissent acquérir dans le développement une expression visible dans le corps.

C'est sur ces faits et ces suppositions en général

justes, que se fonde la doctrine qui veut connaître par l'organisation des parties principales du corps, et surtout dans la conformation de toute la tête de ses parties, les dispositions permanentes ou le caractère de l'homme. La doctrine la plus étendue sous ce rapport est la physiognomonie développée scientifiquement par Lavater, ensuite transformée en pure crâniologie par Gall, qui croyait donner plus de certitude à l'ancienne doctrine physiognomonique qu'il rejetait, en la transportant dans un domaine plus restreint, quoique selon lui plus important.

Considérons d'abord la base de la doctrine de Lavater; les principes généraux de sa théorie ont été admis et reconnus par beaucoup de philosophes célèbres comme Pythagore, Aristote, Bacon, etc. (1), mais c'est Lavater qui les a le mieux précisés et qui leur a donné l'application la plus étendue. Selon cette doctrine moderne, il n'y a aucune partie dans le corps qui soit indifférente : le cou, la poitrine, les muscles, la main, jusqu'aux parties qui paraissent le moins animées, comme les cheveux, toutes ces parties ont de l'importance, quoique dans un degré inférieur, aussi bien que les parties plus animées et plus expressives de la tête, comme l'œil, la bouche, le nez, le front, le menton. Les règles d'interprétation qui ont été déduites de nombreuses observations paraissent être justes pour la plupart du temps, et chacun les

(1) Voy. pour l'ancienne physiognomonie, Fuellcborn : *Beitræge zur Geschichte der philosophie*, n. 8.

sent même instinctivement sans les avoir apprises. Mais tout en reconnaisant la correspondance qu'il y a, en général, entre les dispositions et les facultés de l'esprit et l'organisation des différentes parties du corps, il faut pourtant également remarquer que souvent cette correspondance n'existe pas, par la raison que le corps ayant sa vie propre peut développer ses dispositions et ses fonctions particulières d'une manière si prédominante, que l'influence de l'esprit devient très peu sensible en lui; de plus, comme l'esprit peut acquérir par sa liberté la puissance morale d'agir dans la seule considération de ce qui est justice et devoir, l'homme, comme être moral, peut être très éloigné de l'état que les traits organiques sembleraient indiquer. Chacun le sait par sa conscience intime et par la liberté dont il peut faire à chaque instant l'épreuve, que telle ou telle forme de ses lèvres, de son menton ou de son cou ne le force pas à telle ou telle action; quand on veut transformer ainsi des observations en principes moraux, on fait la plus étrange méprise, en établissant comme cause ce qui est purement un *effet*. Si ces traits de la figure expriment des états intellectuels, ils sont évidemment produits par certaines facultés de l'esprit, mais chaque faculté peut prendre *diverses* directions : j'ai la faculté de penser, de sentir et de vouloir; mais combien de choses ne puis-je pas penser, sentir ou vouloir! Si une faculté a pris une certaine direction, c'est *moi* qui en suis la cause, mais c'est aussi moi qui peux *changer* cette tendance. Si, au contraire, les

traits expriment de certaines tendances fondées dans la vie du corps, tout dépend encore du pouvoir libre que l'esprit aura conquis sur lui.

Les remarques que nous venons de faire s'appliquent également à la doctrine plus spéciale de Gall et de ses disciples, qui regardent le cerveau, autant qu'il se manifeste dans la conformation du crâne, comme le siége de toutes les facultés intellectuelles et morales.

D'abord il faut remarquer du point de vue même où Gall a établi cette théorie, qu'il a eu bien tort de négliger tout le reste du corps, et de ne considérer qu'une seule partie. Le cerveau est sans doute l'organe principal dans la vie organique, et plus qu'aucun autre en liaison intime avec toutes les parties du corps; cependant il n'est pas le seul organe, comme le système nerveux dont il est le centre n'est pas le seul système du corps. Les nerfs se répandent partout, et si le nerf transporte une sensation ou affection des extrémités du corps au cerveau, et des déterminations du cerveau aux extrémités, pourquoi toutes les parties extérieures du corps n'exprimeraient-elles pas des états de l'esprit et de l'ame? de quel droit considère-t-on seulement la *masse* cérébrale exprimée par des protubérances du *crâne*, en refusant tout examen aux traits produits par l'action permanente des nerfs sur le visage, qui, par le bons sens des hommes, a toujours été consideré comme la partie la plus noble du corps? La doctrine de Gall est, quant à l'élévation de son point de vue, *au-dessous* de celle de Lavater. Afin

d'éviter les difficultés qui surgissaient pour cette dernière du vaste domaine même qu'elle explorait, et dans lequel on rencontrait souvent des contradictions entre les différentes parties, elle n'a étendu ses recherches qu'à ce qui peut être saisi, touché avec les mains; mais elle n'a fait qu'éluder les difficultés, et si elle a obtenu néanmoins plus de succès, il faut le reporter en grande partie sur le compte même de la forme palpable sous laquelle elle s'est présentée, et qui a trouvé dans la tendance plus matérialiste du siècle, et des deux nations qui l'ont jusqu'ici le plus cultivée, une alliée sur laquelle la première ne pouvait s'appuyer avec la même force.

Entrons maintenant dans une discussion un peu plus détaillée des principes de la doctrine de Gall, sans agiter cependant de nouveau le problème de la distinction de l'esprit et du corps, qui a été traitée précédemment.

Le but que Gall se proposait était d'arriver, par des recherches expérimentales sur les diverses conformations du crâne, à une science certaine de toutes les facultés de l'homme. Il s'attacha donc d'abord principalement à l'examen des crânes qui présentaient une conformation extraordinaire très visible, tels que ceux des hommes qui s'étaient distingués par des passions vicieuses et criminelles. Il n'est pas sans importance de remarquer ces premiers pas du chef de la doctrine : non seulement ils lui firent commettre l'erreur qui n'a été rectifiée que plus tard par quelques disciples, d'appeler des organes d'après des actions qui ne

peuvent pas être naturelles, comme le meurtre, le vol, etc.; mais il est aussi facile à concevoir comment cette étude continuelle du côté le plus vicieux de la nature humaine, pouvait lui faire perdre la foi à l'existence et à l'efficacité des idées morales, et le porter à douter de la liberté et à ne voir dans toutes les actions que l'activité aveugle de l'organisme déterminée par telle ou telle conformation du crâne. Gall repoussait toute observation intérieure, toute analyse psychologique des facultés: il voulait arriver par l'extérieur à l'intérieur, et cependant on s'aperçoit, à la première réflexion, que telle ne peut pas être la marche naturelle et vraie; chaque homme sait qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut, qu'il imagine, qu'il se souvient, qu'il a telles ou telles passions, et il le sait avec toute certitude par sa conscience intime, sans aucun signe extérieur; il peut découvrir par sa main certaines protubérances du crâne, et il se peut qu'elles expriment certains états intellectuels; mais cela n'a aucune influence sur la certitude de la connaissance que nous avons de nous-mêmes par notre conscience propre. Nous n'avons pas besoin de recourir à l'inspection de notre crâne pour savoir ce que nous sommes: chacun se connaît intérieurement beaucoup mieux qu'il ne saurait l'apprendre par des expressions quelconques de sa figure. La science philosophique de l'esprit qui a toujours procédé par l'observation intérieure, peut, par cette raison, présenter les facultés de l'esprit dans un ordre et enchaînement régulier, avec lequel l'incohérence du système de

Gall ne saurait supporter aucune comparaison. La psychologie la plus médiocre est à cet égard plus complète et plus systématique que la phrénologie; c'était donc une grave faute de Gall de vouloir appliquer la méthode ordinaire des sciences naturelles dans un domaine tout à fait différent.

Gall, ou plutôt ses disciples et successeurs (1), qui ont systématisé sa doctrine, ont établi trois divisions principales dans la constitution animique de l'homme, et les font correspondre à trois parties différentes du crâne. Dans la partie postérieure du crâne qui renferme le cervelet, se trouvent exprimés les penchans ou passions égoïstes que l'homme a en *commun* avec les animaux même inférieurs. La phrénologie compte parmi ces penchans, l'amour physique, l'amour des enfans, l'attachement, l'amour de la lutte et de la destruction, le penchant à cacher, le penchant à construire, ensuite l'amour de soi, l'amour de l'approbation, la circonspection et la bienveillance ; puis viennent les sentimens *propres* à l'homme, comme la vénération, qui est en même temps le sentiment religieux ; la fermeté, l'espérance, le sentiment du merveilleux, l'idéalité comme tendance à l'exaltation et à l'enthousiasme, l'esprit de saillie, et enfin l'imitation. Ces sentimens sont compris dans la partie *supérieure*

(1) Surtout Spurzheim. Nous suivons dans la nomenclature suivante son petit « Manuel de phrénologie, » 1832, et G. Combe, « Essai sur la constitution de l'homme, » traduit de l'anglais par M. Dumont, 1834.

du cerveau, et on la mesure par l'élévation comprise entre le milieu de l'oreille et le sommet de la tête. A la fin viennent les *facultés intellectuelles*, qui se divisent dans les cinq sens extérieurs, en facultés perceptives et réflexives. Les facultés perceptives sont : le sens pour l'individualité, pour la configuration, le sens de l'étendue, de la pesanteur, du coloris, de la localité, de la faculté de la numération, le sens de l'ordre, du temps, du ton, ou de la mélodie, et enfin la faculté du langage. Les facultés réflexives sont la comparaison et la faculté d'apercevoir la liaison de cause à effet, qu'on attribue particulièrement aux métaphysiciens. Toutes les facultés intellectuelles, en général, se trouvent à la partie frontale du crâne; celles de l'observation à la base, celles de la réflexion au sommet.

En examinant maintenant cette classification de penchans et de facultés, nous ne devons pas perdre de vue, que cette doctrine prétend s'appuyer sur de longues et nombreuses expériences, et ce serait une grande légèreté scientifique de vouloir en quelques mots rejeter tout entier un édifice que des hommes d'un grand mérite ont essayé d'élever et de perfectionner. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute la probité scientifique que ces hommes ont apportée dans leurs recherches, et nous devons croire à une induction qui est tirée d'une série constante de faits, comme nous croyons dans les sciences naturelles à des lois spéciales qui sont abstraites d'un grand nombre de phénomènes. Nous devons seulement faire

remarquer la grande incertitude qu'il résulte nécessairement quand on veut saisir par ce moyen le rapport qu'il y a entre une faculté animique et une configuration particulière du crâne. Mais tout en admettant en général l'exactitude des faits observés et des inductions qui en ont été tirées, nous avons pourtant le droit de comparer la méthode suivie par cette doctrine avec la méthode directe de la psychologie, et de juger l'une et l'autre d'après les résultats qu'elles ont produits. C'est ce que nous allons faire.

Remarquons d'abord que la doctrine phrénologique a emprunté à la psychologie sa classification générale des facultés de l'homme, mais d'une manière que la psychologie doit rejeter. La phrénologie parle de sens extérieurs, de facultés perceptives et réflexives; les sens externes ne sont point un objet de discussion, mais bien les diverses perceptions particulières, dont la phrénologie fait des facultés perceptives, en regardant comme facultés différentes ce qui n'est qu'une application d'une même fonction intellectuelle. Nous avons la faculté de la pensée qui est active aussi bien dans la perception qui se rapporte à des choses sensibles, que dans la perception de nos divers états intérieurs; mais il est contre toute loi d'une saine observation de faire des modifications d'une même faculté des facultés différentes. On pourrait croire que cette question est une pure discussion de mots; mais elle est au contraire très importante pour la vie. Si tout ce qu'on regarde comme des facultés différentes n'est qu'une appli-

cation diverse d'une même fonction, alors il nous sera plus facile de donner à cette faculté la direction que nous croyons bonne, notre force ne sera pas brisée en fragmens isolés, nous pourrons nous sentir dans notre force entière et la mettre ensuite en exercice dans des études que nous voulons faire. S'il y avait tant de facultés réellement distinctes en nous, comme la phrénologie le suppose, le pouvoir central n'existerait pas, ou serait impuissant, parce que chaque faculté particulière se développerait spontanément de sa propre autorité. La psychologie vulgaire fait déjà une faute grave en considérant la mémoire, le jugement, la réflexion et la raison comme des facultés distinctes, tandis qu'elles ne sont que de différens *états* ou *degrés* de la seule faculté de penser; mais la phrénologie va même à faire d'une pure application différente de nos cinq *sens* des facultés particulières, celles qu'elle appelle facultés perceptives; car nous percevons la forme, l'étendue, la pesanteur, le coloris, les sons, au moyen de nos sens, et il n'existe aucune raison d'attribuer ces perceptions à des facultés particulières. Encore la phrénologie a-t-elle tort de ranger dans cette classe de perceptions la faculté d'apercevoir l'ordre, le temps, de numérer et de calculer. Cette faculté est d'un ordre tout différent, ce qui résulte déjà du fait que les animaux ne la possèdent pas, bien que la phrénologie paraisse le croire; car aucun animal n'a connaissance du temps, ne comprend le nombre ni n'aperçoit nulle part l'ordre et l'harmonie qui règnent dans une série de faits.

La phrénologie considère ensuite comme facultés réflexives la comparaison et la causalité. Mais c'est une seule et même faculté qui compare et aperçoit le rapport de cause à effet; elle est identique avec celle qui combine et aperçoit l'ordre et l'harmonie. C'est par le jugement qui est un degré de notre faculté de penser que nous apercevons tous les rapports.

D'après la phrénologie, l'homme se distingue de l'animal par quelques sentimens particuliers, comme la vénération, la fermeté, la conscienciosité, l'espérance, la gaîté et l'imitation. Excepté l'imitation, on ne trouve pas ces états intellectuels chez les animaux; mais par quelle raison regarde-t-on la fermeté, l'espérance, l'idéalité et l'imitation comme des *sentimens* et non pas comme des états de la *volonté* et de la *pensée*? C'est parce que la phrénologie ne reconnaît ni la volonté, ni la pensée comme forces *fondamentales*, étant incapable de trouver pour ces facultés *générales*, qui sont pourtant si incontestablement en nous, des sièges *spéciaux*. Il en est de même de tous les *états* et *degrés* principaux de la pensée, de la mémoire, de l'imagination, du jugement, de la raison et des différentes directions de la volonté. La phrénologie ne peut pas les nier; mais se trouvant dans l'embarras de ne pouvoir leur indiquer des organes ou siéges particuliers, elle les regarde comme secondaires, et va même à prétendre qu'ils sont inhérens à chaque sens et à chaque faculté.

Nous voyons donc que la classification des sentimens et facultés établie par la phrénologie est

très vicieuse; elle méconnaît ce qui est fondamental et considère les facultés principales, seulement comme des modifications de facultés qui, comme elles, ne naissent que d'une application spéciale des facultés générales, ne sont que des facultés dérivées. La phrénologie ne connaît pas la mémoire, mais elle indique une foule de mémoires pour chaque sens et pour chaque faculté dite perceptive, pour la localité, le calcul, le temps, les sens, le langage, etc. Il n'y a aucun doute que la mémoire ne puisse recevoir ces différentes applications et qu'elle ne puisse être développée d'une manière prépondérante pour tel sens ou tel ordre de perceptions; mais c'est une seule et même faculté qui prend divers développemens, et cette unité de mémoire se montre par le fait que nous étendons notre puissance de souvenir sur tous les faits, sur toutes les idées, également, à quelque ordre de perceptions, à quelque sens qu'ils puissent appartenir. La faculté remémorative est donc d'abord une, mise en jeu par un seul et même sujet, l'être pensant, et s'étendant avec plus ou moins de force sur tous les ordres de nos connaissances. Il en est de même des autres facultés principales que la psychologie a indiquées depuis long-temps, et que la phrénologie, embarrassée de leur trouver des siéges particuliers dans le cerveau, a pris le parti de ne pas reconnaître comme telles.

On croirait peut-être que ce sont de pures fautes de classification, et que les objections que nous venons de faire ne portent que sur un point très secondaire; mais la question regarde le fond du

système des facultés de l'ame, et a une grande importance pour la vie.

Le système phrénologique ne tend à rien de moins qu'à introduire l'isolement, l'anarchie dans les forces de l'ame, en détruisant son pouvoir central, qui réside précisément dans les facultés primitives et générales, dont toutes les autres ne sont que des modifications. La phrénologie renferme, à cet égard, pour la vie intellectuelle, la même doctrine qui s'est déjà montrée sous tant de formes différentes par rapport à la vie sociale, la doctrine de l'individualisme, du particularisme, qui établit la séparation et la lutte entre toutes les forces et parties, en méconnaissant l'unité supérieure qui les lie et les dirige.

En regardant le tableau des spécialités mentales, tel que la phrénologie le propose, quiconque a fait quelques études sur soi-même, sur ses inclinations et ses sentimens intellectuels, doit être frappé de l'incohérence dans laquelle ce tableau représente les différentes facultés. Certainement ces quarante facultés de la phrénologie, divisées en penchans, sentimens, sens extérieurs, et facultés perceptives et réflexives, existent en nous, mais non dans cet isolement et cette juxtaposition. Elles sont liées entre elles, en dérivant de la même source, en étant seulement différentes directions de quelques facultés principales, qui elles-mêmes obéissent et doivent obéir à une seule force directrice, la volonté, faculté qui constitue plus qu'aucune autre l'unité dans l'action, soumet tout à nous, nous rend maître de tout,

et est ainsi la force personnelle par excellence.

La phrénologie a tort de parler de facultés; ce qu'elle appelle ainsi sont plutôt des dispositions, des propriétés naturelles qui se développent organiquement dans le cerveau, que des facultés, c'est-à-dire des forces que nous ayons le pouvoir de diriger; car, selon le système phrénologique, il ne peut pas y avoir de véritable conduite pour les penchans et les facultés, parce qu'il n'y a pas de force centrale qui puisse leur donner la direction convenable (1).

Comme les facultés ne sont que des fonctions cérébrales, elles se trouvent avec les autres fonctions du corps sur la même ligne; les différens penchans et facultés se développent et s'exercent comme la nutrition et la digestion, car, selon la phrénologie, c'est un seul et même être ou principe qui agit dans ces fonctions inférieures comme dans celles du cerveau. Nous avons déjà fait voir la grande et essentielle différence qu'il y a entre les facultés libres de l'esprit et les

(1) Nous savons bien que la phrénologie cherche à repousser l'accusation de fatalisme, en enseignant que les sentimens supérieurs doivent diriger les sentimens inférieurs : mais comme elle ne contient aucune indication de la manière dont cette direction peut se faire, et comme cette direction n'est guère possible à cause de la séparation des parties organiques dont ces facultés dépendent, la phrénologie est forcée d'admettre une fatalité dans l'action des facultés qu'elle établit. Nous recommandons ici de lire l'excellent article de M. Jouffroy sur *les facultés de l'âme humaine*, dans les mélanges philosophiques, 1833, pour se convaincre de l'importance de cette direction centrale qui constitue notre personnalité, notre caractère humain, et pour voir en même temps de quelle manière cette direction doit se faire.

fonctions aveugles et fatales du corps; la phrénologie qui les confond doit leur appliquer le même traitement en cas de maladie, parce qu'elles portent le même caractère, celui d'être des fonctions organiques.

Mais n'y a-t-il donc aucune vérité dans le système phrénologique? n'est-il pas prouvé, par beaucoup d'expériences, que le développement plus ou moins grand de certaines parties du cerveau est l'indice certain de dispositions ou facultés prédominantes dans l'homme? Comme la doctrine prétend s'appuyer sur une série constante d'observations qui ont conduit à la division cérébrale et à la classification correspondante des facultés, et comme, en général, nous n'avons pas le droit de révoquer en doute les faits qui ont été constatés avec autant d'exactitude qu'il est possible dans cette matière, nous ne pouvons plus la rejeter tout entière, nous devons seulement rechercher jusqu'à quel point elle est fondée, quelles sont ainsi les conditions et les limites de sa vérité.

Remarquons d'abord que la méthode qu'elle doit employer dans ses observations est plus qu'aucune autre, sujette à l'erreur. Cette méthode ne peut pas être, et n'est nullement celle dont on se sert dans les sciences naturelles, quoique la phrénologie veuille le faire croire; car il ne s'agit pas de constater ou d'analyser un fait extérieur, il s'agit de trouver la correspondance, la liaison entre une faculté ou une disposition intérieure et le développement matériel et externe du cerveau, et pour quiconque sait, et tout le monde le sait, com-

bien les penchans, les affections sont variés et compliqués, les difficultés pour découvrir cette liaison sont presque insurmontables. Ensuite il faut remarquer une singulière contradiction qui existe entre le principe et la méthode de la phrénologie : cette doctrine veut fonder la connaissance des facultés humaines sur l'observation du développement du cerveau et remplacer par là l'observation intérieure psychologique ; mais avant de trouver l'expression, le signe dans le cerveau, ne doit-on pas connaître en général les dispositions animiques et mentales en elles-mêmes, et y a-t-il un autre moyen d'en prendre connaissance que de les éprouver plus ou moins en soi-même, de les sentir et les porter à la conscience ? Comment sait-on ce que c'est que l'amour, ou la vénération, ou tout autre sentiment ? est-ce en se tâtant le crâne, ou en interrogeant son souvenir et sa propre conscience ? L'observation intérieure sur laquelle se fonde la psychologie est donc le seul moyen certain pour connaître ces sentimens et pour comprendre le sens des mots par lesquels ils sont exprimés. La méthode psychologique tant décriée par les phrénologistes, se montre donc comme la première et véritable source de la connaissance des affections et des facultés de l'homme, et il faut être bien aveuglé pour en contester la justesse (1).

(1) Souvent on serait tenté de croire que ceux qui ont développé la doctrine phrénologique sont dans une ignorance complète sur la nature de la méthode psychologique, ou est-ce une grande irréflexion qui fait dire à un homme aussi consciencieux, sous d'autres rapports, que *Spurzheim*, l. c. p. 21 : « Les métaphysiciens en réfléchissant

Faisons maintenant abstraction de la classification vicieuse des facultés et de la méthode en partie erronnée et incomplète pour considérer le fond de la doctrine phrénologique. Supposons que la plupart des facultés aient été constatées comme ayant leur siége à tel endroit du cerveau, et que

sur leur moi, ne peuvent pas arriver à déterminer le nombre des facultés de l'esprit, chacun prend son individualité pour le type de l'espèce, il attribue aux autres ce qu'il sent en lui-même, et ce qu'il ne sent pas, n'a pas, selon lui, d'existence fondamentale. » Les choses les plus différentes sont ici confondues, et l'argument principal est faux. Passons sous silence que l'auteur confond la métaphysique avec la psychologie; mais la question principale est-elle de reconnaître le *nombre* de nos facultés, ou s'agit-il de reconnaître d'abord la nature intérieure des facultés et d'indiquer la méthode certaine pour les découvrir? Il est certainement important que le système des facultés soit complet, mais nous avons vu combien peu la phrénologie peut se glorifier à cet égard, elle, qui méconnaît les facultés principales et ne considère que quelques unes de leurs manifestations et combinaisons, dont on peut facilement augmenter le nombre, comme on peut s'en convaincre dans toute psychologie qui s'occupe de ces détails. Ensuite est-il vrai que chacun prenne dans l'observation psychologique son individualité pour le type de l'espèce? Le psychologue suppose qu'au fond la nature de tous les hommes est la même, que chacun possède à un degré plus ou moins élevé les mêmes facultés, les mêmes sentimens, et que par conséquent chacun peut découvrir en soi par l'observation intime, toutes les facultés de l'homme. La réalité confirme cette supposition, et, autant que nous sachions, la phrénologie est d'accord sur ce point. Mais autre chose est de reconnaître en général les facultés et leur nombre, autre chose est d'établir les principes et les règles selon lesquels elles doivent être dirigées et appliquées dans la vie. Il faut nécessairement être sur ses gardes de ne pas poser son individualité comme type humain en général; ceci est une question morale et non psychologique; mais la psychologie qui considère toutes les facultés dans leur rapport et leur ordre de dérivation, est bien plus capable d'indiquer les règles de conduite générale et non individuelle, qu'une doctrine qui ne reconnaît pas de facultés directrices et les représente toutes dans un complet isolement.

les facultés agissent de la manière que la phrénologie le prétend; dans cette supposition même, pourrons-nous admettre que cette doctrine renferme une véritable science de l'esprit et de l'ame humaine, et qu'elle peut recevoir une application dans la vie? Il faut répondre négativement, par les raisons que nous allons indiquer. Comme en tout cas le cerveau n'est que l'organe, c'est-à-dire l'instrument de l'ame ou de l'esprit, comme son développement n'est ainsi qu'un résultat, un effet du développement de l'esprit, et comme, d'un autre côté, le cerveau est incapable d'exprimer matériellement toutes les directions de nos facultés et affections, la doctrine qui se fonde sur l'observation du cerveau ne peut indiquer que les contours les plus grossiers du tableau de notre vie intérieure; et en ne pénétrant pas dans le mouvement intérieur de nos affections, en ne s'enquérant pas des causes qui les font naître et cesser, la doctrine phrénologique ne peut rien enseigner sur la conduite et la bonne application de nos facultés. Précisons encore plus en détail les objections qui touchent le fond de la phrénologie.

D'après la doctrine que nous avons nous-même établie sur l'esprit et le corps, nous devons prétendre que les véritables facultés de l'esprit ne s'expriment dans le corps et dans le cerveau en particulier, que d'une manière indirecte, et que les fonctions et facultés du corps seul peuvent avoir leur organe et siége central et direct dans le cerveau; nous avons vu que le corps, comme tel, est

un être vivant et animé, que la vie et l'animation ne lui vient pas en premier lieu de l'esprit; nous avons vu également qu'il possède non seulement les fonctions inférieures qu'on lui attribue ordinairement, comme le mouvement, la digestion, mais qu'il est aussi doué de facultés analogues à celles de l'esprit, quoique ces facultés se manifestent en lui sous un caractère différent; qu'il a donc un sentiment, ou une sensibilité particulière, une imagination, une mémoire, jusqu'à une certaine conscience propre, telle qu'elle se révèle dans l'instinct; qu'il a en outre des inclinations et différentes dispositions pour telle ou telle chose qui ne peuvent pas venir de nous comme esprit, parce que nous n'en avons aucune conscience. Ce sont ces facultés et ces inclinations qui, en existant dans le corps lui-même, peuvent s'exprimer immédiatement dans son organe central; et quand on examine le véritable caractère des différens penchans et facultés que la phrénologie établit, on reconnaît que ce ne sont que des dispositions et des manifestations de la vie animique du corps, car dans toute la nomenclature phrénologique des facultés, il n'y a que les deux facultés dites réflexives et quelques uns des sentimens qui portent un véritable caractère spirituel; mais tout le reste, les penchans, les sens extérieurs et les facultés dites perceptives ne sont que des fonctions et facultés du corps. La phrénologie les présente aussi dans une application à des choses extérieures et matérielles, car elle ne connaît pas d'autre amour

que l'amour charnel; l'affection pour les enfans, pour les amis, ne porte pas non plus un caractère moral (1). Les tendances à détruire, à combattre, à isoler, à acquérir, à construire, viennent du corps, et se rapportent aussi à des choses corporelles; il en est de même des cinq sens et des facultés auxquelles on attribue la perception des formes, de l'étendue, de la pesanteur, du coloris; la faculté de percevoir l'ordre et le temps se rapporte aussi, selon la phrénologie, à l'arrangement et à la succession des choses sensibles. Quant aux sentimens indiqués par cette doctrine, comme l'estime de soi, la gaîté, à l'exception de l'imitation, ils ne peuvent pas avoir leur source dans le corps, pas plus que la faculté de la réflexion à laquelle on rapporte la comparaison et la causalité; ils appartiennent à l'esprit, mais sont bien loin d'épuiser le fond des facultés et des affections que l'esprit possède. On ne peut imaginer rien de plus futile que cette nomenclature des sentimens ou facultés de l'esprit; on croirait que nous sommes aux premières ébauches grossières dans la recherche de

(1) Spurzheim a même soin de refuser ce caractère à l'affection la plus désintéressée; il dit n° 32: « Une autre modification (de l'affectionivité) est appelée amitié, c'est l'attachement entre deux individus de la même espèce; l'attachement n'est pas d'une nature morale, il existe chez beaucoup d'animaux: il y a des malfaiteurs qui en ont beaucoup et qui se détruisent pour ne pas être obligés de trahir les leurs. » Mais cette affection n'est-elle pas d'un caractère bien différent chez les animaux; et les malfaiteurs doivent-ils être méchans sous tous les rapports et ne conserver rien de la nature morale humaine?

ces facultés, que Socrate, Platon, Aristote, Descartes et d'autres grands philosophes n'ont pas encore vécu, ou que la psychologie cultivée depuis plus de deux mille ans n'a encore rien enseigné sur l'esprit, sur ses facultés, sur leur enchaînement, leur combinaison et leur développement; il faut être ignorant au dernier point dans ces travaux, ou avoir perdu toute liberté de jugement par l'esprit de système, pour se contenter de telles pauvretés, car c'est le mot, et s'imaginer posséder en cela la clef des trésors de l'esprit humain.

Les facultés de l'esprit ne peuvent s'exprimer dans le cerveau que d'une manière indirecte, et doivent y trouver un grand obstacle dans la propre activité du corps, dans ses propres fonctions et facultés; l'activité soutenue de l'esprit modifiera plus ou moins l'organisation du cerveau en proportion de l'énergie plus ou moins grande avec laquelle agissent et se développent les forces et les facultés intellectuelles, mais on doit renoncer à trouver dans le cerveau pour ces différentes facultés de l'esprit une expression juste et immédiate, et on s'exposera à de continuelles méprises tant qu'on voudra juger le développement des vraies facultés intellectuelles d'après le développement de certaines parties cérébrales. Nous venons ici d'indiquer la raison pour laquelle la phrénologie s'est si souvent trompée, quand il s'agissait de l'examen de crânes d'hommes remarquables sous le rapport du développement des facultés plus élevées de l'esprit; ou elle s'est entièrement trompée, ou elle n'a pas su indiquer sur leur crâne

les qualités intellectuelles que ces hommes avaient réellement montrées dans leur vie. Quand la phrénologie s'est bornée à examiner la conformation cérébrale d'hommes qui s'étaient adonnés à une vie animale plutôt qu'humaine, ou qui du moins n'avaient développé que leurs facultés corporelles, il paraît que les indications ont été en général exactes, de sorte que dans cette partie, la doctrine semble être confirmée par l'expérience. Mais la doctrine n'est en aucune manière une doctrine de l'esprit humain ou de l'homme, elle n'embrasse qu'une face subordonnée de sa vie, elle n'a saisi l'homme qu'en tant qu'il est animal possédant des facultés et passions animales. Si l'on concevait encore le moindre doute à cet égard, on n'aurait qu'à étudier un peu l'analyse et les descriptions qu'elle fait des différentes facultés, pour voir qu'elle a entièrement méconnu la différence qu'il y a entre ces facultés selon qu'elles se manifestent dans la vie animale ou dans la vie humaine. L'animal sent l'amour comme l'homme; mais l'amour humain ne reçoit-il pas ou ne doit-il pas recevoir un caractère plus élevé, moral en un mot, n'en est-il pas de même de l'amour de la progéniture, de l'amitié; peut-on confondre le sentiment de la dignité ou l'estime de soi, tel qu'il se trouve chez les hommes avec je ne sais quoi d'analogue dans les animaux, avec leurs tendances de satisfaire leurs passions ou de se conserver? La phrénologie indique quelques sentimens comme étant particuliers à l'homme, comme la vénération, la fermeté, la conscienciosité; en effet, ces sentimens

ne se trouvent pas chez les animaux, et ils sont aussi tout à fait indépendans de la vie organique du corps ; mais le caractère humain ne réside pas en eux exclusivement, il est répandu sur tous les sentimens et toutes les facultés : l'homme peut et doit être homme dans tous ses rapports, dans toutes ses actions; il peut et doit imprégner sa vie physique de la vie intellectuelle et morale, et s'humaniser ainsi dans toutes ses fonctions et facultés (1). La phrénologie tend à faire de l'homme un pur animal, en animalisant presque toutes ses facultés, et nous avions raison de dire qu'elle n'est qu'une doctrine de l'homme en tant qu'il est ou peut être animal.

Nous avons encore à examiner en dernier lieu les prétentions que cette doctrine fait valoir pour l'application à la vie individuelle et sociale.

D'abord elle prétend établir un point de vue plus large pour juger la moralité des hommes. En faisant voir que chaque homme agit d'après les impulsions qui lui viennent par son organisation qu'il n'est pas en son pouvoir de changer, elle croit devoir poser l'indulgence comme principe de jugement (2); mais cette indulgence qui n'est inspi-

(1) La différence qu'il y a entre toutes les facultés de l'homme et de l'animal a été développée en détail, page 147.

(2) Spurzheim dit, page 70 : « (La phrénologie) montrera la difficulté de juger les autres avec exactitude et justesse, et la faute que chacun commet en se prenant pour modèle et pour type de l'espèce ; et louant ce qu'il aime et blâmant ce qui n'est pas conforme à sa manière de sentir et de penser; elle lui expliquera encore la nécessité de l'indulgence mutuelle en tout ce qui n'est pas immoral ? » Ce dernier mot n'a pas de sens, puisque la moralité ne peut consister d'après cette

rée que par la conviction d'un fatalisme dans la nature humaine ne porte aucun caractère moral; elle est une nécessité à laquelle il faut se soumettre pour ne pas augmenter l'anarchie déjà assez grande des passions individuelles, par de blessantes critiques que l'on ferait inutilement l'un contre l'autre. Il y a une autre indulgence seule digne de ce nom, c'est celle qui reconnaît les fautes et les vices commis pour ce qu'ils sont; mais qui résultant de la conviction que la vraie nature humaine ne peut jamais être entièrement corrompue, regarde chaque homme, quelque vicieux qu'il soit, comme étant encore capable de se corriger et fait suivre les efforts de réhabilitations de l'oubli des fautes passées.

La phrénologie prétend de plus à réformer le système de l'éducation par les moyens les plus certains qu'elle croit posséder pour parvenir à la connaissance des facultés ou dispositions particulières de chaque enfant. Cette prétention est aussi peu fondée que celle qui précède. Nous avons admis, il est vrai, qu'il est possible de reconnaître par l'organisation du cerveau des dispositions, des aptitudes qui ont leur principal fondement dans le corps, et nous pourrons aussi admettre que la phrénologie sait indiquer dans l'enfant quelques unes de ces

doctrine qu'à agir conformément à la nature ou à l'organisation donnée. D'ailleurs cette manière de juger les autres uniquement d'après soi-même, qui serait une espèce d'idiotisme en morale, n'est pas si générale que le phrénologiste le suppose. Pour la plupart, les hommes savent bien ce qui serait de leur devoir de faire, mais leur volonté pervertie et leur mauvais cœur, qu'ils n'ont pas eu soin de cultiver et d'élever, s'opposent à l'exécution de ce qu'ils reconnaissent comme étant bon et juste.

dispositions. Mais peut-on asseoir l'éducation sur une connaissance aussi bornée, et suffit-il de connaître l'existence d'une disposition pour la diriger? L'éducation ne consiste-t-elle pas principalement dans les moyens, dans la méthode à employer pour le développement des facultés et dispositions de l'enfant? mais pour acquérir ces moyens, il faut connaître le jeu intérieur des facultés, la liaison dans laquelle elles existent entre elles; il faut surtout pénétrer dans le mécanisme intérieur des facultés *directrices*, dans les causes, les lois et les motifs de leur action, alors seulement on possède les élémens sur lesquels on peut baser une éducation, et ce n'est en effet que dans les derniers temps où on a abandonné de stériles nomenclatures, en pénétrant plus profondément dans la génération intime des diverses facultés, qu'on a pu découvrir une nouvelle méthode d'éducation qui éveille successivement les forces de l'enfant et les maintient dans un continuel exercice et développement (1). Il serait encore contraire aux vrais

(1) Voy. p. 11, ce qui a été dit de l'éducation basée sur une psychologie plus profonde. Qu'il nous soit permis de rappeler ici un ouvrage qui est le premier en France dans lequel la vie humaine entière ait été conçue comme une grande et continuelle éducation, nous voulons parler de l'ouvrage de M. Degérandon, intitulé: *du Perfectionnement moral, ou de l'éducation de soi-même*, 2 vol. Quand on compare les beaux développemens que ce livre donne sur la nature de nos différentes facultés, sentimens et passions, sur les ressorts qui les font agir, sur l'emploi qu'il faut en faire, et la direction qu'il faut leur donner, quand on compare, disons-nous, ces belles et profondes expositions avec la stérile classification que la phrénologie donne des facultés humaines, on peut difficilement se défendre d'un sentiment d'indignation contre l'arrogance d'une doctrine qui prétend trans-

principes de l'éducation de concentrer ses efforts à développer dans l'enfant les dispositions particulières qu'il peut posséder : la première éducation ne doit pas être professionnelle, elle doit s'étendre sur toutes les facultés et dispositions, parce que l'enfant étant homme avant tout, et possédant plus ou moins toutes les dispositions humaines, doit recevoir d'abord une éducation générale, humanitaire. Cette éducation, en exerçant l'enfant sous tous les rapports, lui fournit l'occasion de montrer par des preuves certaines sa disposition et sa prédilection pour un certain genre d'occupation, et les progrès plus faciles et plus rapides qu'il fait dans une spécialité plutôt que dans une autre sont un indice plus réel et plus certain d'une vocation innée qu'une inspection du crâne pourrait en donner. Mais toujours la culture générale doit précéder l'institution professionnelle pour que les enfans deviennent hommes et non pas de pures machines.

Examinons enfin l'application que le système phrénologique prétend faire de sa doctrine des facultés humaines à la vie pratique en général (1). Il

former ou perfectionner l'éducation, quoiqu'elle soit dans la plus grande ignorance sur la nature intime de l'homme. Mais surtout il faut accuser cette paresse intellectuelle, la plaie de notre temps, qui préfère les mots aux choses, des nomenclatures superficielles à des expositions qui demandent le travail de l'attention et de l'intelligence, car c'est dans cette paresse, dans ce relâchement intellectuel qu'il faut chercher la source du crédit que des doctrines, qui au fond ne renferment que des platitudes, ont obtenu pour quelque temps.

(1) Combe, l. c., sect. VII, indique brièvement la manière dont il entend l'application des facultés intellectuelles naturelles à l'arran-

est certain qu'une doctrine qui ferait connaître toutes les dispositions dont la nature humaine est douée, qui indiquerait les rapports par lesquels elles se déterminent l'une par l'autre, qui ferait voir l'ordre de supériorité et d'infériorité qui existe entre elles, la direction qu'il leur faut donner, une telle doctrine pourrait avoir une grande application à la vie sociale ; mais nous avons vu que la doctrine phrénologique est bien loin de donner une telle exposition des facultés humaines, qu'elle est surtout dans une grande ignorance sur la nature et les facultés intellectuelles de l'homme, et les pures divisions qu'elle établit à cet égard sont sans valeur, et ne peuvent avoir aucune utilité pratique. D'ailleurs pour savoir quelle serait la meil-

gement pratique de la vie dans le passage qui suit : « Si l'on peut imaginer pour les hommes un système de vie fondé sur cette exposition de leur nature, que je viens de donner, ce serait celui où :

« 1° Chaque individu en état de santé se livrerait quelques heures du jour à une occupation capable d'exercer sa force musculaire et nerveuse; l'obéissance à cette loi doit être récompensée par la vigueur du corps et par une agréable existence physique ; la négligence est punie par les maladies, la langueur et la mort.

« 2° Dans ce système quelques heures du jour seraient consacrées au développement des facultés de l'observation et de la réflexion ; à étudier les qualités des objets extérieurs et leurs relations, de même que la nature de tous les êtres animés et leurs relations pour goûter les plaisirs certains qui résultent de l'activité intellectuelle, et pour employer chaque découverte comme un moyen d'accroître le bonheur ou de diminuer la misère.

« 3° Dans ce système enfin, quelques heures du jour seraient employées à cultiver et à satisfaire nos sentimens moraux, c'est-à-dire à les exercer en harmonie avec l'intelligence et spécialement à acquérir l'habitude d'admirer, d'aimer le créateur de toutes choses et de lui obéir dans ses institutions. »

leure organisation sociale pour la vie humaine, il ne suffit pas de connaître les facultés de l'homme, il faut pénétrer dans les rapports par lesquels les hommes sont liés, et il faut de plus connaître quels sont les rapports vrais et justes qui doivent présider à la vie en général et à une époque donnée de son développement. Les facultés ne sont que des *instrumens*, des ressorts qui peuvent être bien ou mal employés; mais la bonté et la justesse de l'emploi ne se reconnaissent pas par les facultés même, mais par les objets auxquels elles sont appliquées. On parle souvent de facultés morales; mais aucune faculté, aucun sentiment n'est moral en lui-même, ils ne deviennent moraux que par la direction qu'ils reçoivent vers ce qui est bon et juste. La doctrine du cerveau n'a aucun moyen de discerner le vrai et le faux, le bien et le mal. Le mal ne peut consister d'après elle que dans l'excès ou la défectuosité de l'action de facultés; mais ce n'est qu'un mal subordonné : le mal principal consiste dans la fausseté des rapports dans lesquels les hommes vivent entre eux, dans les erreurs de l'intelligence qui pervertissent les sentimens et la volonté. Selon la doctrine phrénologique, le fervent adorateur du fétiche et le fervent chrétien devront montrer la même protubérance du cerveau; mais quelle différence n'y a-t-il pas entre leurs sentimens religieux, quant à la vérité et à l'élévation de ces sentimens. Il importe donc avant tout de savoir la manière dont toutes les facultés doivent être employées, et à cet égard il faut acquérir une science de tous les êtres et de toutes

les choses avec lesquels les hommes peuvent être en rapport de vie et d'action. Pour avoir le vrai sentiment religieux, il faut avoir de justes idées sur le rapport de Dieu avec le monde; pour être dans les vrais sentimens qui se rapportent à la sociabilité humaine, à la vie commune, il faut connaître les obligations réciproques des hommes entre eux; enfin il faut connaître les rapports de l'homme avec tous les êtres et tous les objets: pour concevoir une bonne organisation de la vie humaine, une telle connaissance ne s'obtient pas par l'inspection du crâne, mais par le développement de l'intelligence, par l'étude approfondie de toute la vie et de toutes les situations et relations dans lesquelles l'homme peut se trouver.

Par cet examen détaillé du système phrénologique, nous voyons que la base sur laquelle il se fonde est partiellement vraie; mais que ses prétentions à être une véritable science de la nature humaine, à créer une nouvelle morale, une éducation plus exacte, et à indiquer une meilleure organisation de la vie humaine, ne sont qu'un témoignage de son ignorance profonde sur les choses qu'il veut réformer. La phrénologie peut faire mieux connaître la vie du corps dans ses dispositions et ses passions: elle insiste avec raison sur la nécessité d'avoir égard aux dispositions du corps, de leur donner une satisfaction convenable, de les développer et de donner au corps entier la force et la santé par un exercice régulier de toutes ses parties, pour favoriser par là même le développement des facultés intellectuelles; mais la

phrénologie ne peut rien enseigner sur la nature intellectuelle de l'homme, elle est incapable d'établir des principes moraux et des règles de conduite pour la vie individuelle et commune. Quant à l'arrogance avec laquelle elle a tenté de se substituer comme vraie science de l'homme à la philosophie, elle est presque justifiée par l'état d'abaissement dans lequel la philosophie est tombée dans les pays qui l'ont accueillie avec le plus de faveur, et probablement la fausseté de ses prétentions ne sera pas reconnue dans ces contrées avant que la philosophie ne se soit élevée elle-même à des idées plus profondes sur la nature humaine, en complétant la recherche purement analytique des facultés par des vues objectives et générales sur le rapport de l'homme avec tous les êtres et toutes les choses.

QUATRIÈME LEÇON.

Des rapports périodiques et anormaux de l'esprit et du corps, ou de la veille, du sommeil, du somnambulisme, du magnétisme vital et de l'aliénation mentale.

Messieurs,

La séance précédente a été consacrée à établir la distinction qui existe entre l'esprit et le corps, et à déterminer ensuite les rapports dans lesquels ils se trouvent constamment l'un avec l'autre. Nous avons vu que l'esprit est véritablement un être subsistant en soi et pour soi, doué de facultés qui ne dérivent pas des fonctions du corps; mais en même temps une observation approfondie de toutes les manifestations de la vie corporelle, nous a fait connaître dans le corps même un principe de vie, qui, quoique distinct de l'esprit, se manifeste cependant par des états et des facultés qui ont de l'analogie avec ceux qui se montrent dans la vie spirituelle. Ainsi, tout en niant avec raison l'identité de principe pour l'esprit et le corps, nous avons pourtant dû reconnaître une corres-

pondance, un parallélisme entre leurs facultés et fonctions principales, qui nous a donné une explication satisfaisante des faits les plus importans qui se manifestent dans leur vie réciproque.

Après avoir considéré les rapports généraux et constans qui existent entre l'esprit et le corps, nous avons à examiner aujourd'hui les états particuliers, normaux et maladifs qui se fondent sur un changement ou une transposition des rapports ordinaires; nous avons d'abord à considérer les états qui se succèdent *périodiquement* l'un à l'autre, comme la veille et le sommeil.

On a accordé depuis les temps les plus reculés une attention particulière à ces états périodiques, et surtout au sommeil et aux phénomènes qu'il présente. Hippocrate et Galien ont déjà décrit les circonstances physiologiques qui accompagnent le sommeil ordinaire; des poètes et des philosophes célèbres de l'antiquité ont suivi des opinions et tenté des explications plus ou moins profondes sur cet état de l'ame; des poètes l'ont appelé de bonne heure le frère de la mort; et des philosophes anciens ont essayé de l'expliquer par un relâchement des rapports qui existent entre l'ame et le corps, relâchement considéré comme partiel dans le sommeil, comme complet dans la mort; des philosophes modernes ont même cherché l'origine de l'idée de l'immortalité dans le phénomène du sommeil, qui n'étant, selon eux, qu'une séparation ou un détachement à un certain degré de l'ame et du corps, aurait fait concevoir que l'ame pouvait subsister pour soi seule

isolée du corps. Les opinions les plus divergentes ont été professées sur cet état ; mais depuis les trois derniers siècles, que les sciences naturelles, et particulièrement la physiologie se sont séparées de la psychologie, aussi bien que de la métaphysique, on peut ranger presque toutes les opinions modernes en deux classes principales, selon le point de vue auquel leurs auteurs se sont placés, point de vue physiologique ou psychologique, l'un et l'autre également exclusif. Les physiologistes ne reconnaissant pas un principe spirituel distinct du corps, prétendent expliquer ces phénomènes par un pur changement de rapports qui s'opère entre l'organe central, le cerveau et les organes subordonnés, et ne s'occupent pas de déterminer l'état différent dans lequel l'esprit ou l'ame se trouve par rapport au corps entier ; les psychologues qui restent conséquens à la doctrine de la distinction de l'ame et du corps, soutiennent, avec Descartes, que l'esprit n'est jamais dans le sommeil sans penser, et ils cherchent ensuite la cause intellectuelle du sommeil dans le changement d'activité dans lequel se trouvent les facultés de l'ame, ou même dans la suspension entière d'une faculté qu'ils regardent comme constituant principalement la personnalité du moi. Mais ce qui montre évidemment que toutes ces explications sont incomplètes et partielles, c'est qu'elles laissent entièrement sans solution et n'abordent pas même le fait le plus important, qui consiste précisément dans la *périodicité* de ces états. Si on avait cherché la cause de cette alternance, et qu'on ne se fût pas borné à une simple

analyse de ce qui est donné par ce changement, on aurait trouvé un principe qui eût dirigé et éclairé toutes les recherches ultérieures.

Le phénomène de la veille et du sommeil ne se manifeste pas seulement dans la vie humaine, il domine aussi la vie des animaux et d'un grand nombre de plantes, et quand on n'exige pas tous les caractères sous lesquels ce phénomène apparaît dans les classes supérieures des êtres vivans, on est fondé à dire que tout être qui porte un principe de vie en lui-même, et dont la vie consiste dans une spontanéité d'action intérieure et une réceptivité extérieure, est plus ou moins à l'état de veille et de sommeil, qui, à commencer par le premier échelon des êtres organiques, les plantes, se manifeste par des effets toujours plus variés et plus compliqués, selon le degré de l'organisation elle-même.

En cherchant maintenant la raison et la cause de ces états successifs, nous ne pourrons pas nous borner à les rapporter à la position différente dans laquelle la terre se trouve par rapport au soleil pendant le jour et la nuit. La veille et le sommeil sont, il est vrai, en liaison intime avec ces périodes terrestres; celles-ci cependant en sont plutôt les causes concomitantes que la raison première et déterminatrice. Cette influence, en effet, n'est pas telle qu'elle entraîne invinciblement ces états chez tous les êtres, et il se pourrait bien que la terre elle-même présentât pendant le jour et la nuit un phénomène analogue à ce que nous appelons veille et sommeil chez les êtres qu'elle porte.

Cherchons donc la cause principale de ces états.

La veille et le sommeil étant des phénomènes de la vie *d'un être un et le même*, et constituant néanmoins des états *opposés*, il faut que la raison s'en trouve dans une opposition ou une *différence fondamentale d'action* des êtres vivans. Mais il n'y a pas de différence plus profonde dans cette action que celle qui se fonde sur l'état différent dans lequel un être se trouve selon qu'il agit spontanément et par détermination intérieure, ou qu'il borne son action par une pure *réceptivité* à une simple assimilation des élémens de vie qui lui viennent du dehors. La vie générale consiste dans la simultanéité de ces deux fonctions principales : aucune ne doit jamais manquer entièrement, car, sans la spontanéité d'action qui donne l'impulsion et qui détermine le développement, il n'y a pas un principe individuel de vie dans l'être, il ferait seulement partie du règne dit inorganique, et si, d'un autre côté, la faculté d'assimilation lui était ôtée, s'il ne pouvait pas recevoir et s'approprier du monde extérieur ce qui est exigé comme condition de son développement, ou si le monde environnant ne lui présentait plus les élémens qu'il doit s'assimiler pour vivre, il devrait périr faute d'alimentation. Néanmoins, quoique ces deux fonctions n'agissent jamais entièrement isolées tant que dure la vie d'un être, l'une et l'autre peuvent opérer dans certain temps d'une manière prédominante, et produire, ou l'état dans lequel l'être vivant se concentre davantage sur soi-même, repliant plus particulièrement son ac-

tion dans son intérieur, et tend plus fortement à s'approprier ce qu'il a reçu du dehors qu'à se soumettre à des influences nouvelles, ou l'état contraire dans lequel l'être vivant s'ouvre à tous les agens, à tous les stimulans, s'épanouit dans toutes les faces de son activité en donnant un libre cours à toutes ses facultés et à toutes ses forces, pour entrer en communication complète avec le monde environnant. Or, ces deux états, quoiqu'ils ne puissent être séparés entièrement l'un de l'autre, doivent pourtant successivement prédominer l'un sur l'autre; car chaque être vivant, à cause de sa spontanéité d'existence et d'action, doit aussi, à certains momens, vivre plus particulièrement *pour soi*, replié sur soi, se recueillant, se contractant et se concentrant en soi, pour se déployer ensuite avec plus d'intensité dans les rapports extérieurs; mais, quand ensuite l'être vivant aura agi pendant un certain temps *au dehors*, et que ses facultés et ses forces se seront plus ou moins dispersées, il éprouvera de nouveau le besoin de rentrer en lui-même et de vivre d'une vie plus intérieure et plus concentrée.

C'est sur la nécessité de la succession de ces deux états, qui ont leur origine dans les deux fonctions fondamentales de tout être vivant, et qui se manifestent par conséquent dans toutes les sphères et tous les degrés de la vie, dans la vie privée comme dans tous les différens rapports de sociabilité, que se fonde aussi ce que nous appelons la veille et le sommeil. Ces phénomènes ne présentent pas chez tous les êtres vivans les mêmes caractères: ils va-

rient, comme nous l'avons déjà dit, selon leur organisation plus ou moins compliquée; mais ils se manifestent dans la vie de chaque être, quoique nous ne les appellions pas toujours veille et sommeil, en réservant ces noms particulièrement à la vie de l'homme.

Le premier état de veille et de sommeil se montre dans la vie de la terre. Etre vivant, doué de spontanéité, d'existence, d'action et de production en rapport extérieur avec le centre du système dont il fait partie, le soleil, sa vie se présente aussi sous ces deux faces alternatives. Quand la terre est moins exposée à l'action du soleil, quand ses forces ne sont pas mises dans une activité réceptive par la présence de l'astre central, elle dort réellement, tandis que l'autre moitié, soumise aux influences de la lumière du jour, veille en communication avec le soleil. Ce changement des rapports dans la vie de la terre, entraîne un changement correspondant dans les êtres qui vivent sur sa surface, et qui sont d'autant moins soumis dans leur alternative de veille et de sommeil, à une époque périodique, simultanée à celle de la terre, qu'ils s'élèvent davantage à un état indépendant, à la spontanéité du mouvement, et à la liberté de détermination.

Les plantes liées plus intimement avec la vie de la terre, fixées au sol, et se nourrissant du sol qui les produit, sont plus irrésistiblement entraînées au changement de fonctions et de rapports par l'alternative du jour et de la nuit. Ce qu'on doit appeler veille et sommeil, chez elles, ne se montre

pas dans toutes les plantes par l'élévation ou l'abaissement des feuilles, et par l'ouverture ou la fermeture de la fleur; mais leur activité est comparativement toujours plus élevée et plus variée pendant le jour, où toute leur vie se porte vers l'extérieur, les sucs se répandent vers les extrémités et produisent ainsi, dans la plante, un état de turgescence, tandis que dans la nuit le mouvement des sucs suit la direction opposée, en allant des extrémités au centre. Nous remarquons donc dans la vie de la plante, cette succession des deux états principaux d'un être vivant, celui de réceptivité extérieure et celui de dilatation, celui de spontanéité et celui de concentration, qui constituent les caractères généraux du sommeil et de veille.

Dans la vie animale, ces deux états prennent déjà un caractère plus précis, plus varié et plus libre à la fois. L'animal, plus indépendant de la vie de la terre par la faculté de locomotion dont il est doué, n'est pas non plus fatalement soumis dans sa veille et son sommeil à la succession du jour et de la nuit, il se détermine plus particulièrement lui-même au sommeil, selon le besoin qu'il en éprouve, après un travail plus ou moins grand. Les animaux supérieurs sont à cet égard les plus indépendans, et ils montrent aussi les premiers symptômes du rêve, que nous rencontrons avec plus de force et de variété dans le sommeil de l'homme.

L'homme, qui de tous les êtres vivans est le plus affranchi des lois de la nature extérieure, se

détermine ainsi avec le plus de liberté pour la veille ou le sommeil, quand cette liberté n'est pas contrariée par des agens qui influent d'une manière exceptionnelle sur le corps ou sur l'esprit. Cependant, comme sa liberté est toujours soumise à des lois fondées dans sa propre nature ou dans le monde extérieur, elle ne peut pas aller jusqu'à détruire cette succession d'états qui repose sur des rapports différens, dans lesquels il doit se trouver alternativement.

Nous nous arrêtons maintenant à considérer les états de veille et de sommeil, tels qu'ils se manifestent dans la vie de l'homme.

Nous avons d'abord à nous rappeler que l'homme n'est pas un être simple, ni un être purement physique et organique, ni un pur esprit; mais qu'il est un être double, consistant en un corps et en un esprit qui, comme nous avons vu, sont réellement deux êtres distincts, liés intimement entre eux, mais ayant aussi chacun une vie propre d'un caractère différent. Cette duplicité d'être que nous avons constatée dans l'homme est la cause principale des aspects si variés que l'état de veille et de sommeil présente dans notre vie. Si l'homme n'était qu'un être simplement physique ou spirituel, nous n'aurions qu'à constater un changement simple des rapports de vie qui s'opère dans ces états; mais étant composé d'un corps et d'un esprit, dont chacun peut et doit exister en lui-même dans les rapports successifs de réceptivité extérieure et de concentration intérieure, il est évident que nous avons, d'une part, à considérer la

veille et le sommeil du corps et ceux de l'esprit séparément, et que nous avons ensuite à déterminer ces phénomènes par rapport à l'union qui existe entre l'esprit et le corps, union dont l'intensité doit varier dans la veille et dans le sommeil.

D'abord nous avons à remarquer, que l'esprit et le corps possèdent chacun plusieurs facultés et fonctions principales, soumises, quoique d'une manière subordonnée, à une succession analogue entre ces divers états, dans lesquels chacune existe plus particulièrement pour elle seule et concentrée sur elle-même, ou en rapport parfait avec les autres. Le corps présente dans le sommeil un plus grand isolement entre les fonctions des différens systèmes, du système nerveux, musculaire et ganglionnaire; l'esprit, une plus grande indépendance réciproque des facultés, de la volonté, de la pensée, et de l'imagination; l'unité d'être et de vie de l'esprit comme du corps rend impossible soit un isolement complet entre ces fonctions, soit une séparation entière de l'une du commerce et des opérations des autres.

Considérons premièrement l'*état de veille.*

Dans l'esprit, toutes les facultés sont dans un enchaînement complet, et toutes sont soumises à la détermination du moi comme à son pouvoir central. La volonté imprime la direction aux opérations intérieures, la pensée fournit les idées, selon lesquelles la direction a lieu, et, en même temps, elle lie entre elles toutes les idées particulières, toutes les représentations de l'imagination par les

idées générales de cause et d'effet, de manière que rien ne naît ou n'entre dans l'esprit, qui ne soit jugé de suite d'après ce qu'il est, et ne soit mis à la place que nous lui assignons, d'après notre manière de voir, dans l'ensemble des choses. Les images qui naissent involontairement dans notre imagination, et d'où résultent souvent dans le sommeil... de si singulières combinaisons, n'acquièrent jamais dans la veille une telle spontanéité d'existence, qu'elles oppriment le libre exercice du jugement ; ou qu'elles forcent la pensée de les faire entrer dans le cadre de ses propres idées. Dans la veille, l'esprit peut faire naître et faire disparaître des images à son gré, et autant qu'il ne perd pas la raison, c'est-à-dire la faculté de soumettre toutes ses pensées et représentations à une unité de rapport par l'application des notions de cause et d'effet, il saisit le véritable rapport entre tout ce qui lui est présent dans la conscience. Par ce motif, des penseurs éminens, comme Kant, ont voulu marquer la différence de la veille et du sommeil par l'application de la loi de causalité, que nous faisons dans le premier état, et ils ont voulu réfuter par là l'idéalisme sceptique qui nie l'existence objective d'un monde extérieur en montrant par le fait du sommeil la possibilité d'une création imaginaire, que nous croyons, dans cet état, aussi réelle que ce que nous apercevons dans la veille. Pour réfuter l'idéalisme, il faut des argumens plus élevés et plus complets ; et il faut aussi reconnaître que l'incohérence qui existe entre les représentations du sommeil ne

vient pas tant de la non-application de l'idée de causalité, que de l'absence d'un but sur lequel nous concentrions toutes nos facultés; car c'est en poursuivant un but quelconque que nous mettons un vrai lien entre nos idées, non pas ce lien qui repose sur l'association, quelquefois très éloignée, de nos idées et qui se manifeste aussi dans le sommeil par l'activité de la mémoire, mais un lien volontaire qui demeure fixé par la permanence du même but. Quant au lieu de donner une direction unitaire à notre activité, nous nous transportons d'un objet à un autre, nous divisons nos forces et nous rompons en même temps l'alliance qui existe entre les facultés, et qui n'est maintenue que par leur concentration vers un objet bien déterminé; aussitôt que la pensée ne poursuit plus un but précis, on tombe dans un état que l'on peut appeler une *flânerie* intellectuelle, où l'on passe facilement d'un objet à un autre, sans prêter une véritable attention à un seul. Cet état est très près de celui qu'on nomme rêverie pendant la veille même, et dans lequel on s'abandonne au jeu accidentel de ses pensées et des images telles qu'elles naissent dans l'imagination presque spontanément, selon les lois de la mémoire et de l'association des idées. Dans cette situation, le monde n'existe plus pour nous, quoique nous ayons les yeux ouverts; mais les images intérieures qui surgissent sans effort et avec tant d'éclat et de vivacité, une fois que le jeu de l'imagination reproductive a commencé, nous font facilement oublier qu'elles sont des productions de notre

esprit, et non des choses douées de réalité hors de nous. Il ne manque à cet état que la fatigue du corps par laquelle il soit de son côté déterminé au sommeil, pour qu'il y ait sommeil complet avec les symptômes principaux du rêve.

Maintenant, après avoir vu en quoi consiste la veille pour l'esprit, nous avons à indiquer ce qui caractérise l'état de veille pour le corps.

Comme dans l'esprit toutes les facultés sont, dans cet état, intimement liées et en rapport l'une avec l'autre; de même, dans le corps, les systèmes principaux sont en relation entre eux.

Le système nerveux est en libre et pleine communication avec le système musculaire.

Les deux moitiés du système nerveux sont liées de manière que le grand cerveau est en communication avec le petit cerveau ou cervelet, le petit cerveau avec les organes des sens et avec les organes du mouvement.

Quand on juge la vie humaine d'après ce caractère d'union et de détermination réciproque qui existe dans l'état de veille entre toutes les facultés et les fonctions du corps; et quand on considère de plus que l'esprit est, dans cet état, dans l'union la plus intime avec le corps, il faut conclure que l'état de veille est l'état le plus parfait de la vie, parce que tout y est en rapport d'action: les facultés et les fonctions entre elles, l'esprit avec le corps et par le corps avec toute la nature environnante. Mais toute union se fonde sur la spontanéité de vie des membres qui la composent, et l'union est toujours plus variée et présente plus de réci-

procité d'action, lorsque la spontanéité de chaque membre est plus développée. Quand donc l'union a duré pendant un certain temps d'une manière prédominante, la vie propre se trouve affaiblie, les forces sont épuisées, et le besoin se manifeste pour chaque membre de se concentrer en soi, et de vivre d'une vie propre pour prendre dans cette séparation une force nouvelle. Quand l'union de l'esprit et du corps est relâchée, et que chacun s'abandonne plus particulièrement à sa vie particulière, alors apparaît l'état que nous appelons sommeil.

Nous allons maintenant considérer *l'état de sommeil* dans ses phénomènes principaux, pour en chercher l'explication.

Nous connaissons déjà par ce qui précède la raison générale du sommeil, mais nous avons encore à remarquer les changemens que cet état produit dans les rapports de la vie de l'homme, et les effets dont il est accompagné, et dont nous devons trouver la cause. C'est surtout le phénomène du rêve, dont nous avons à nous occuper plus en détail et au sujet duquel nous avons à soulever l'importante question de savoir comment il se fait que nous prenions le rêve pour la réalité même, question qui jusqu'ici a été éludée et est restée sans solution. Quelques psychologues profonds ont déjà remarqué l'affinité qu'il y a entre cette erreur et les illusions de la folie; il ne serait donc pas impossible que l'explication de l'un de ces états ne jetât quelques lumières sur l'autre.

D'après ce que nous avons dit plus haut, il est

évident que le sommeil n'a pas uniquement sa cause dans l'organisation du corps, mais qu'il est fondé sur la nécessité d'une concentration prédominante de l'esprit et du corps, chacun sur soi-même, après un certain temps d'union intime et d'influence réciproque. La séparation du corps et de l'esprit dans le sommeil ne peut jamais être complète, car autrement la mort en serait la suite inévitable : il ne s'agit que de la concentration prédominante de chacun sur soi-même, que nous avons maintenant à constater.

Le sommeil commence pour le *corps*, principalement par le changement qui s'opère dans le système nerveux. Ce système qui est, d'un côté, le lien du corps avec l'esprit, et, d'un autre côté, le lien du corps et de l'esprit avec le monde extérieur par les organes sensitifs, se retire le premier de ces rapports de communication et concentre son activité sur son organe central, le cerveau. Les sens se ferment, et celui qui est le plus étendu, par rapport à la perception extérieure, la vue, cesse le premier; celui, au contraire, qui est le plus étroit, le plus borné à l'individualité, le toucher, est le dernier qui s'endort. Cette partie du système nerveux, dont l'activité est suspendue dans le sommeil, est fortifiée par le repos, parce que les nerfs qui sont les conducteurs de sensations ne cessent pas d'être nourris. Bientôt après s'interrompt la communication entre le système nerveux et musculaire, chacun commence à fonctionner pour soi-même; et, de même que dans le système nerveux, le sommeil commence dans les organes sensitifs qui sont le lien principal avec le monde

extérieur, de même les muscles des organes du mouvement cessent d'être actifs avant ceux qui supportent la tête ; la colonne vertébrale, le centre du système musculaire, est la dernière partie qui se livre au sommeil. Quant au système des ganglions, on ne saurait pas dire, à proprement parler, qu'il dort ; car ce système étant soustrait, dans l'état sain de l'homme, à l'action du système nerveux, et par conséquent au pouvoir de l'esprit, et n'étant pas non plus en rapport direct avec les organes du mouvement, ses fonctions ne subissent pas de changement essentiel, il continue à vivre de sa vie propre et borné à lui-même. On ne peut donc pas dire que le système reproductif prédomine dans le sommeil. Tous les autres phénomènes qui accompagnent le sommeil, montrent que la vie du corps devient plus intérieure et plus concentrée sur les organes principaux ; la circulation du sang, qui est un des plus puissans moyens de communication entre les parties, devient plus lente, la respiration est moins fréquente quoique plus profonde, le sang se porte plus vers le cerveau, et la chaleur se retire aussi des organes extérieurs vers l'intérieur.

Après avoir déterminé les symptômes principaux du sommeil corporel, nous pourrons facilement indiquer les causes particulières qui le provoquent ou l'empêchent, artificiellement ou extraordinairement ; car nous ne parlons plus ici de la cause générale du sommeil et de la veille que nous avons précédemment exposée. Mais eu égard à cette cause générale , il faut dire que tout ce qui

provoque une grande fatigue, toutes les substances naturelles qui sont propres à produire une concentration de l'activité dans l'organe principal, le cerveau, et à affaiblir ainsi le lien du centre avec les parties, disposent plus ou moins au sommeil. Cet effet paraît être produit par les substances narcotiques, par des liqueurs fermentées, par l'opium et le vin; au contraire, toutes les substances qui sont douées de la propriété d'augmenter la communication entre toutes les parties par l'organe central, comme le café, le thé et d'autres, doivent suspendre le sommeil.

Considérons maintenant les symptômes qui caractérisent le sommeil relativement à l'esprit. L'esprit, comme nous avons vu, n'est pas assujéti à une succession aussi régulière des états de veille et de sommeil que le corps; par le pouvoir qu'il exerce par sa liberté de détermination sur le corps, il peut jusqu'à un certain degré le forcer de rester éveillé, ou le déterminer au sommeil quand il n'en aurait pas besoin; de même, il peut non pas détruire mais contrebalancer par une volonté forte les effets des substances qui provoquent ou empêchent le sommeil. Cependant l'esprit n'est pas entièrement maître de ces états : au bout d'un certain temps le corps s'endort malgré tous les efforts de l'esprit, et après le rétablissement de ses forces, il reste éveillé malgré notre volonté contraire. Mais l'esprit a également besoin de l'état de sommeil qui survient aussi nécessairement quand il a assez long-temps concentré ses facultés sur un ou plusieurs objets par

une volonté soutenue, et que l'épuisement de la force directrice de la volonté le contraint d'abandonner chaque fonction à son propre jeu, à sa spontanéité d'action, et de relâcher ainsi le lien qu'il avait établi par la fixation d'un objet ou d'un but sur lequel il avait réuni ses différentes facultés. Mais de même que dans le corps, les organes et leurs fonctions ne sont jamais complètement isolés les uns des autres; de même, toutes les facultés de l'esprit restent actives dans le sommeil, aucune n'est entièrement suspendue, ou détachée de l'autre; la volonté reste dans ses différentes applications comme la pensée dans ses divers degrés de manifestation, attention, aperception, jugement, imagination et raison; mais le lien entre la volonté, comme faculté centrale avec les autres fonctions de l'esprit, est plus faible, et l'activité entière prend un autre caractère, en suivant plus les lois impersonnelles de la mémoire et de l'imagination reproductive, que les lois imposées par la pensée réfléchie et la volonté libre. La réflexion ne cesse pas entièrement, car nous combinons, nous jugeons les idées et les images qui surgissent en nous, et nous les poursuivons dans de nouvelles associations; mais pour la plupart du temps il n'y a pas de production originaire, les pensées et les images se produisent d'après les lois d'affinité et de pure association, et comme, d'après ces lois, des choses très différentes si elles ont une légère ressemblance, si seulement elles datent du même temps, peuvent se provoquer l'une et l'autre, la pensée manquant d'activité productive ne fait qu'accoup-

pler ces reproductions de la mémoire ou de l'imagination, d'où résultent alors les combinaisons les plus bizarres. Quand on analyse dans la veille ces singulières compositions dans leurs élémens simples, on voit que c'est par le défaut commun d'activité originaire de la pensée et de la volonté, que les choses ont été ainsi liées tant bien que mal; car une liaison quelconque doit toujours avoir lieu dans ce qui existe et se passe dans l'esprit. La volonté reste aussi active dans le phénomène du sommeil, mais elle ne fait rien de plus que d'opérer la transition d'une pensée, d'une image à une autre, et elle le fait de la manière qui se présente comme la plus facile; elle intervient même plus ou moins dans les actes du souvenir et de la reproduction imaginaire, mais elle conforme son action aux lois de l'affinité, faciles à mettre en pratique, et n'impose pas un but déterminé comme loi de rappel à laquelle tout ce qui surgit dans l'esprit doit se soumettre. Mais il est contraire à l'observation rigoureuse des faits intérieurs, de prétendre que la volonté est entièrement suspendue dans le sommeil, et l'explication qu'on donne dans cette supposition des phénomènes du sommeil est nécessairement incomplète et en partie erronée (1).

(1) C'est cependant cette explication, qui a été adoptée par les premiers psychologues de la France, comme MM. Cousin, Jouffroy et d'autres, conformément à la doctrine établie par Maine de Biran sur la volonté. Le dernier a laissé un mémoire spécial sur le sommeil, les songes et le somnambulisme, lu à l'Académie des Sciences morales et politiques, et publié avec une préface par M. Cousin, dans

La volonté subsiste dans le sommeil. Cette opinion, qui découle rigoureusement de la théorie générale que nous avons établie sur l'esprit et ses

lés mémoires de cette classe de l'Institut de l'année 1834. Ce mémoire, dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Cousin, est peut-être le traité le plus didactique et le plus rigoureux pour l'enchaînement et la déduction des idées, comme pour la forme de l'exposition, qui ait été écrit sur cette matière. Cependant, malgré un examen assidu et consciencieux, nous n'avons pu nous convaincre de la vérité de l'idée fondamentale de cet écrit; notre propre observation, faite sans préoccupation pour telle ou telle supposition, nous a montré dans tous les phénomènes du sommeil, que nous vous rappelons, la pensée et la volonté toujours actives à un certain degré, quelque légère que soit la teinte, que les productions et les reproductions du rêve reçoivent de ces facultés. La volonté n'est jamais entièrement suspendue, comme le suppose Maine de Biran; car comme l'esprit est aussi actif dans le sommeil, et non pas seulement les organes du cerveau agissant indépendamment de notre volonté, il y est avec toutes ses facultés, dont l'exercice se présente seulement sous un caractère différent, celui que nous avons indiqué. Les phénomènes principaux que Maine de Biran explique par sa théorie, se laissent également expliquer par ce changement de caractère dans l'activité. Il y a d'autres faits qui ne s'accordent guère avec la doctrine de la suspension de la volonté, et qui restent explicables par la nôtre. Maine de Biran cite dans un autre ouvrage (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, ouvrage posthume publié par M. Cousin) ce fait fréquent du réveil à une heure voulue d'avance; mais si la volonté disparaissait entièrement avec la conscience du moi, comment l'esprit se souviendrait-il de cette résolution prise, pour déterminer sa volonté à l'exécuter, puisqu'il faut qu'il concentre plus intimement ses facultés, afin de réveiller le corps. Si la volonté reste avec l'intelligence, quoique à un moindre degré d'activité, le fait n'a rien de surprenant. M. Cousin a en partie réparé la faute commise par Maine de Biran, en établissant contre lui que l'intelligence reste active dans l'état de sommeil; nous citerons ici ses propres paroles qui indiquent avec netteté l'état de la question: « M. Maine de Biran, dit-il, dans la préface, p. 4, a de nouveau posé la question avec une rigueur qui n'admet plus de solution équivoque; et celle

facultés, est confirmée par des faits nombreux de l'expérience. Que la volonté reste entière dans le sommeil, cela est prouvé par le fait presque géné-

qu'il propose a le mérite d'une précision parfaite et d'une vaste portée. Elle consiste à placer le caractère fondamental de l'état de veille dans la présence de la faculté qui constitue ou distingue la personnalité et le moi, à savoir la volonté, et à expliquer le sommeil, les songes, le somnambulisme et leurs phénomènes les plus divers par le jeu continu de toutes nos autres facultés dans l'affaiblissement ou l'abolition de l'élément personnel et volontaire. J'ai depuis longtemps adopté et professé cette solution, et je la tiens comme essentiellement vraie en elle-même. »

« Mais à cette théorie, qui restera dans la science, M. de Biran a mêlé une erreur grave que le progrès de l'analyse a dissipée. Dans l'état de sommeil comme dans l'état de veille, ce grand observateur n'a pas fait une part convenable à l'intelligence proprement dite, à la faculté de connaître : il l'a trop souvent confondue avec la volonté ou avec la sensibilité ; il n'a jamais bien saisi l'originalité de l'élément intellectuel. J'ai signalé ailleurs (dans la préface des rapports du physique et du moral), et mis en lumière ce défaut général de la psychologie de M. de Biran ; il devait se reproduire ici. Sans doute la volonté évanouie emporte la personnalité, l'homme, cet être moral, qui ayant la liberté d'agir, a par cela même la conscience, le ressouvenir et la responsabilité de ses actes. Mais la volonté manquant, toutes les autres facultés involontaires, une fois entrées en exercice, peuvent très bien subsister et continuer le mouvement qui leur est propre. Quand l'homme a disparu, l'animal reste avec toutes ses conditions d'existence, ses instincts et ses lois ; et il est encore là tout entier dans le sommeil, en attendant que la forme humaine reparaisse avec la veille et la volonté, et reprenne le gouvernement de la machine ; et non seulement l'animal reste dans le sommeil, mais, selon moi, l'intelligence reste aussi et à tous ses degrés, jugement conception, raisonnement, etc., avec ses lois et ses associations d'idées aussi involontaires et aussi nécessaires que les associations d'images dans la vie sensible et animale ; de là, la partie rationnelle des songes et du somnambulisme naturel ou artificiel, partie rationnelle qu'il est aussi peu philosophique de nier que d'exagérer. L'intelligence demeure donc dans le sommeil et le rêve, mais séparée de l'être libre, pour lequel elle est faite, comme celui-ci est fait pour

ral, que toute personne, quelque profond que soit son sommeil, change partout plus ou moins de position; qu'elle meut les muscles des bras et des

elle, elle perd toute direction régulière; elle ne cesse pas d'être, mais elle extravague comme cela lui arrive souvent aussi dans l'état de veille; car le sommeil, le songe, le somnambulisme, sont des états tout aussi naturels que la veille elle-même : toutes nos facultés y sont, à l'exception de la volonté. »

On voit que M. Cousin introduit un notable changement dans la théorie de Maine de Biran, en reconnaissant dans le sommeil l'existence de l'intelligence, qu'il distingue avec raison de la volonté aussi bien que du sentiment. Or l'intelligence se manifeste par des actes de la pensée; mais aucun acte ne s'opère dans l'esprit sans la détermination de la volonté. La pensée ou l'intelligence, il est vrai, ont des lois propres sur lesquelles la volonté n'a aucune puissance, mais de l'autre côté il n'y a aucune opération de la pensée à laquelle la volonté ne prenne part. Qu'on observe dans la veille cet état de rêverie qui s'approche le plus de l'état de rêve, soit qu'on remonte autant que possible le cours des idées, soit qu'on sorte subitement de cet état, on trouvera que la volonté a été toujours active et que sans elle nous eussions entièrement cessé d'agir, si cela était possible. D'ailleurs comment peut-on concevoir la suspension d'une faculté quelconque dans l'esprit. Où resterait et que ferait la volonté suspendue? Une physiologie grossière dira peut-être ici que cette faculté est, avec la conscience, absorbée dans le sommeil par d'autres fonctions du cerveau; mais celui qui aura réfléchi sur les raisons qui nous ont fait établir une différence d'être et d'existence de l'esprit et du corps (troisième leçon) qualifiera avec nous de monstruosité une pareille conception: car faire absorber l'une par l'autre des choses si essentiellement différentes, est plus absurde encore que de vouloir mélanger en chimie des substances entièrement hétérogènes, puisque ces substances ont au moins cela de commun d'être des choses matérielles. En physiologie même, c'est un procédé peu rationnel de parler de l'absorption d'une fonction par l'autre; les fonctions peuvent se contrarier et acquérir une *prédominance* l'une sur l'autre, mais non s'absorber. L'erreur sauterait aux yeux si on prétendait que le système nerveux absorbe le système musculaire dans ses fonctions et réciproquement; mais pourquoi applique-t-on ce langage aux fonctions du cerveau, celui de tous les organes qui est le moins

pieds, et qu'elle se tourne d'un autre côté, quand les organes du côté opposé ont été trop fatigués en supportant le poids du corps. Le mouvement du

connu? Dans un organisme vivant rien ne s'absorbe, chaque membre, système ou organe a ses fonctions particulières, qu'il conserve aussi long-temps qu'il ne meurt pas. Or de son côté le psychologue qui, tout en distinguant les facultés de l'esprit des fonctions du corps, admettrait pourtant l'absorption d'une faculté particulière dans une autre, tomberait dans une erreur analogue à celle que nous venons d'indiquer dans la conception physiologiste. Si la volonté, la pensée et le sentiment sont des facultés distinctes, comme l'analyse psychologique le prouve; si l'une ne sort et ne dérive pas de l'autre, aucune ne peut rentrer dans l'autre, ou se laisser absorber par elle. Les facultés fondamentales de l'esprit existent et agissent toujours ensemble, et aucune ne peut jamais se détacher entièrement de l'autre. La volonté ne peut donc pas se retirer de la communion des autres, car où se retirerait-elle? il faudrait bien qu'elle restât dans l'esprit, et elle devrait y rester en activité. Mais c'est le propre de la volonté de ne pas se suffire à elle-même, d'être dépourvue d'un contenu sur lequel elle puisse s'exercer; vide en elle-même, en sa qualité de faculté générale de détermination, elle doit puiser le fond et les motifs de son activité dans la pensée et le sentiment, ce qui montre qu'elle ne peut pas agir sans ces facultés et rester séparée d'elles. Voudrait-on supposer qu'elle restât inactive pendant sa prétendue suspension? mais, c'est encore une erreur de croire qu'une faculté puisse être sans agir. Comme la vie de l'esprit ne consiste que dans l'exercice de ses facultés, il faut que celles-ci soient actives pour que l'esprit vive; et aucune faculté fondamentale ne peut suspendre son activité, sans qu'une dissolution complète ne s'ensuive; si le système nerveux ou musculaire suspendait complètement ses fonctions, c'en serait fait de la vie du corps; il en est de même des systèmes intellectuels, ou des facultés fondamentales de l'esprit dont chacune demande pour son exercice le concours des autres. Donc, de quelque manière qu'on veuille considérer la théorie de la suspension de la volonté dans le sommeil, une observation exacte et faite sans préoccupation de la vie de l'esprit ne peut pas l'admettre. Les objections que nous venons de faire contre cette doctrine étant principalement basées sur une analyse rigoureuse de nos facultés, elles trouveront aussi une plus forte justification par la recherche à laquelle

corps, quelque léger qu'il soit, ne peut s'exécuter que par les muscles, qu'on appelle volontaires, c'est-à-dire ceux qui, pour être mus, exigent un

nous nous livrerons plus tard (dans la septième leçon) sur cette matière, et à laquelle nous devons renvoyer nos lecteurs.

Si donc, d'après ce qui précède, on ne peut pas expliquer le sommeil et le phénomène du rêve par la suspension ou l'intermittence d'une faculté, il faudra chercher sa cause seulement dans un changement de caractère que subit l'activité entière de l'esprit. Le lien entre les facultés est affaibli dans le sommeil, mais non pas rompu. Comme les fonctions dans le corps, les facultés de l'esprit s'abandonnent chacune davantage à son propre mouvement, sans pourtant se soustraire à tout commerce avec les autres. L'intelligence qui n'est plus sévèrement dirigée par la volonté dans la poursuite constante d'un même but, semble se réjouir de la richesse d'idées qu'elle a acquise par toute son activité précédente. Les idées et les images se reproduisent et se succèdent avec vivacité d'après les lois d'association qui s'accomplissent presque d'elles-mêmes. C'est cette activité moins volontaire et moins rationnelle, combinée avec une activité du cerveau qui nous apparaît d'autant plus forte, que celle de l'esprit devient plus faible, qui constitut le phénomène du rêve.

M. de Biran a également remarqué la prédominance des lois de pure association dans la mémoire et l'imagination pendant les songes et, à cause de ce caractère moins volontaire et plus dépendant des affections du corps qui se manifeste dans l'imagination du sommeil, il l'appelle imagination *passive*, mot qui doit être entendu dans le sens que nous venons d'indiquer ; mais pour concevoir cet état de l'esprit on n'a pas besoin de supposer une suspension de la volonté, il suffit qu'elle soit affaiblie et qu'elle ne poursuive pas concurremment avec l'intelligence un but déterminé, pour que cet état de rêverie ait lieu.

Enfin il faut encore remarquer, que M. de Biran, conséquent à sa théorie n'admet pas un sommeil *partiel*; il dit à cet égard, p. 11 : « La locution de sommeil général et partiel présente, à mon avis, un contre-sens; car si la fonction du sommeil est caractérisée surtout par l'absence ou la suspension de la conscience du moi avec celle de la volonté, il ne peut y avoir de sommeil partiel comme il n'y a pas de *moi partiel*; et le sommeil général ou complet n'est pas plus la somme des sommeils particuliers que le moi un et indivisible n'est

effort de notre volonté. Il y a des personnes qui, très sensibles à l'action de la lumière, tournent la tête pendant le sommeil du côté obscur, pour ne pas être éveillé; il y a beaucoup d'autres mouvemens semblables que nous opérons par notre volonté, quand nous y sommes déterminés par des sensations qui viennent à notre conscience; des faits analogues se passent chez les animaux, et plusieurs animaux dorment même dans des positions qui demandent une tension continuelle des muscles volontaires.

la somme des parties sententes. » Cette opinion, outre qu'elle est une conséquence nécessaire de la théorie établie de la suspension de la volonté tient encore à la manière incomplète dont la vie du corps a été envisagée. Le corps, ayant, comme nous avons vu, une vie animique propre, distincte de celle de l'esprit, a un sommeil à lui, qui est caractérisé par le changement des rapports dans lesquels se trouvent les différens systèmes principaux, et surtout des rapports dans lesquels les organes subordonnés se trouvent avec l'organe central, le cerveau. Il se peut, comme l'expérience le prouve, que le lien entre le système nerveux et les organes musculaires du mouvement se maintienne, et alors nous voyons les personnes se promener dans le sommeil, c'est-à-dire pendant que les autres organes sont plus soustraits à l'action centrale; de même nous voyons que le cerveau reste en communication avec de certains organes sensitifs, avec les yeux, ou les oreilles, par exemple, d'où résulte que des hommes dorment les oreilles ou les yeux ouverts et entendent ou voient tout ce qui se passe autour d'eux, tandis que toutes les autres parties sont engourdies par le sommeil. Ces phénomènes constituent ce qu'on appelle avec raison le sommeil partiel. M. de Biran a été induit à méconnaître cet état, en déterminant le sommeil uniquement par rapport à l'ame et encore par rapport à une seule faculté de l'ame, la volonté. Avant lui on avait entièrement négligé de s'occuper de ce côté si important du sommeil, en se bornant à des considérations purement physiologiques. M. de Biran a remarqué ce grand défaut des explications précédentes, mais il est tombé dans l'excès opposé, et n'a vu dans le sommeil qu'un changement de rapport entre le corps et la volonté du *moi* ou de l'esprit.

Mais ce qui prouve d'une manière irréfragable que ni la volonté ni la conscience ne sont entièrement suspendues pendant le sommeil, c'est le réveil à une heure qu'on a fixée d'avance; il faut donc que l'esprit continue à mesurer le temps, ce qu'il ne peut faire qu'en s'apercevant l'intensité plus ou moins forte de sa propre activité, qui par conséquent ne peut pas être anéantie pendant le sommeil. Cependant nous exécutons tous les mouvemens corporels et nous accomplissons tous ces actes intérieurs par notre volonté sans en conserver le souvenir; il faut donc que le souvenir ne soit pas uniquement déterminé par l'effort d'attention que nous avons volontairement prêtée à un objet, une idée, une sensation quelconque, il faut que le souvenir dépende encore d'autres causes plus décisives que de l'exercice de la volonté.

Ainsi non seulement la volonté, mais la pensée, l'intelligence restent encore actives dans le sommeil, quoique nous ne nous en souvenions pas toujours. Une saine théorie de l'esprit s'oppose déjà à ce qu'on conçoive une faculté fondamentale de l'esprit comme suspendue ou inactive dans un état quelconque. Ne dérivant d'aucune, il est impossible qu'elle soit absorbée par une autre; mais il importe encore de constater cette théorie par des faits, et ces faits ne manquent pas. Il faut d'abord remarquer que l'exercice de la volonté que nous avons reconnue comme persistant dans le sommeil présuppose l'activité de la pensée et de l'intelligence; comme nous voulons toujours quelque chose, et comme la volonté ne crée et ne déter-

mine pas par elle-même ses objets, il faut que la pensée les lui présente comme motifs de détermination. L'esprit ne peut rien vouloir qui ne soit venu auparavant à sa conscience. Une volonté aveugle dans le sens rigoureux du mot n'existe pas, elle est toujours éclairée par une lumière qui la précède et qui provient de l'intelligence. Ainsi quand nous opérons un mouvement dans le sommeil, il se peut que la première cause s'en trouve dans une affection agréable ou désagréable du corps, mais il faut que cette affection vienne à notre conscience, pour que nous puissions déterminer notre volonté à opérer le mouvement conformément à la sensation que nous avons éprouvée. Mais outre cette preuve indirecte, il y a des faits qui démontrent immédiatement, que, dans le sommeil, l'esprit conserve la faculté de la pensée et de l'intelligence. Nous ne parlons pas ici des rêves dont nous conservons le souvenir, car il est évident que les songes ne peuvent pas avoir lieu sans le jeu de la faculté de penser. Il s'agit, d'examiner cet état de sommeil profond dans lequel toute activité intellectuelle paraît être suspendue, en tant du moins que nous interrogeons notre souvenir. Il y a peu de personnes qui ne demeurent plus ou moins longtemps dans cet état, et dont le sommeil soit continuellement agité par des rêves qu'elles se rappellent; comme il y a, d'un autre côté, peu d'hommes auxquels l'état de rêve soit entièrement inconnu. Or, dans cet état de sommeil profond la conscience et la pensée sont-elles entièrement suspendues?

Il importe d'abord de remarquer que ceux qui

décident cette question affirmativement ne peuvent fournir d'autres raisons de leur opinion que l'oubli dans lequel on se trouve par rapport à ce qui s'est passé dans cet état. Mais il y a plusieurs cas où une personne agit avec conscience et intelligence sans pourtant en conserver le souvenir. C'est ainsi que les aliénés pensent, jugent, raisonnent, et qu'ils ont la conscience de leur moi, de leur existence, même quand ils s'imaginent se trouver dans des situations qui n'existent pas pour eux. Ordinairement les aliénés raisonnent très juste sur toutes les choses qui n'ont pas de rapport direct avec l'idée ou l'imagination qui est le sujet de leur folie ; la manière dont ils poursuivent leurs idées fixes montre toujours l'emploi de la pensée et de l'intelligence, et quelquefois à un tel degré qu'il faut plutôt admettre une exaltation de la pensée qu'un affaiblissement ou une suspension. Néanmoins, après leur guérison, ils ne se rappellent plus ce qu'ils ont dit et fait ; ils savent, et c'est un signe de santé, qu'ils ont été dans un état extraordinaire ; mais, en général, ils n'ont pas le souvenir de leurs actes particuliers pendant ce temps. Il en est de même des somnambules et de ceux qui parlent et répondent dans le sommeil. Les somnambules exécutent pour la plupart du temps des actes qui supposent l'emploi de l'intelligence ; ils font des opérations qui ne sont pas purement mécaniques, ils lisent et écrivent faisant usage de toute leur raison. Cependant le somnambule n'en conserve pas la mémoire, il ne sait pas même vaguement qu'il a été dans cet état. Il est également évident que

ceux qui parlent dans le sommeil et répondent aux questions qu'on leur adresse, conservent la faculté de penser, car sans pensée il n'y a point de langage.

Voilà donc plusieurs états où l'homme exercé ses facultés intellectuelles sans en conserver le souvenir. L'absence de la réminiscence ne peut donc pas être une preuve de la non-existence de la pensée et de la conscience dans le sommeil. L'analogie, au contraire, parle en faveur de la doctrine, qui admet un exercice non interrompu de la pensée dans la veille comme dans le sommeil, parce que la pensée est une faculté fondamentale de l'esprit. D'autres faits que nous avons déjà cités pour prouver l'existence de la volonté, comme le réveil à une heure prédéterminée, montrent aussi que l'esprit conserve l'intelligence en conservant la connaissance du temps d'une manière plus exacte que celle qu'il en a dans la veille. L'esprit ne connaît et ne mesure le temps que par son activité intérieure; il faut donc qu'il agisse intellectuellement avec spontanéité pour que ce fait puisse avoir lieu, et précisément parce que l'esprit est dans le sommeil moins distrait par des objets extérieurs, la connaissance qu'il a du temps est plus précise, étant déduite d'une activité qui suit un cours plus régulier que celle de la veille qui souvent est si inégalement excitée.

On a encore cité avec raison, pour preuve de la continuation de l'activité intellectuelle de l'esprit pendant le sommeil, le fait, également très connu, qu'on se réveille facilement à des bruits quelque-

fois très légers, quand l'esprit n'y est pas encore accoutumé, c'est-à-dire, quand il n'a pas encore pris une parfaite connaissance des causes qui les produisent, quand il ne sait pas d'où ils viennent, ou qu'il ne les reconnaît pas pour les avoir déjà entendus; car l'esprit reste pendant le sommeil le gardien du corps, il est attentif à tout ce qui pourrait lui nuire; c'est seulement dans les lieux qu'il connaît déjà, ou dont il ne craint rien, qu'il dort le plus tranquillement, parce que c'est là qu'il peut se reposer avec confiance; mais qu'un bruit extraordinaire, quelque léger qu'il soit, vienne frapper l'ouïe, et l'esprit inquiet et curieux d'en connaître la cause donne l'éveil au corps (1).

(1) M. Jouffroy, dans son intéressant article sur le sommeil, inséré dans le *Globe*, tom. V, p. 102, et imprimé dans les *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, a surtout insisté sur ce point pour démontrer que l'esprit conserve l'intelligence pendant le sommeil. Je ne puis pas m'empêcher de donner ici quelques extraits de cet article, où on retrouve le talent d'analyse qu'on connaît à l'auteur.

« Dans le sommeil, dit M. Jouffroy, les sens sont, les uns fermés, comme les yeux, les autres à demi engourdis, comme le tact et l'ouïe. Si l'ame est inquiétée par les sensations qui lui arrivent, elle a besoin des sens pour en trouver la cause et se tirer d'inquiétude; elle est donc obligée de les éveiller.

« Voilà pourquoi nous nous trouvons inquiets toutes les fois que nous sommes éveillés par un bruit extraordinaire, ou que quelque sensation pénible trouble notre sommeil. Si nous sommes profondément endormis, nous sommes long-temps inquiétés avant de pouvoir nous éveiller; nous nous disons qu'il faut que nous nous éveillons pour sortir de peine, mais le sommeil des sens résiste, et ce n'est que peu à peu que nous dissipons l'engourdissement qui les enchaîne. Quelquefois, quand le bruit cesse avant le dénouement de cette lutte, le réveil n'a pas lieu, et nous avons le matin un souvenir confus d'avoir été troublé dans notre sommeil, souvenir qui ne se précise

Après avoir déterminé la cause générale du sommeil pour le corps et l'esprit, caractérisé le genre d'activité qui s'y manifeste, et après avoir vu en

que quand nous apprenons par les autres qu'effectivement il s'est passé telle ou telle chose pendant que nous dormions.

« J'avais donné l'ordre, il y a quelque temps, qu'on frottât le matin avant de m'éveiller, un salon qui est à côté de ma chambre. Les deux premiers jours ce bruit m'éveilla ; mais depuis je ne m'en suis pas aperçu. D'où peut venir cette différence? Ce sont les mêmes bruits, à la même heure ; je suis au même degré de sommeil, les mêmes sensations m'arrivent donc, d'où vient que je m'éveillais et que je ne m'éveille plus? Il n'y a à cela, ce me semble, qu'une seule explication : c'est que mon ame qui veille et qui sait à présent d'où viennent ces sensations ne s'en inquiète plus, et ne réveille pas mes sens. Il est vrai que je ne conserve pas le souvenir de ce raisonnement, mais cet oubli n'est pas plus extraordinaire que celui de tant d'autres pensées qui traversent notre esprit, tant dans l'état de sommeil que dans l'état de veille.

« J'ajoute une remarque. Le bruit de la brosse sur le parquet de mon salon est infiniment plus faible que celui des énormes voitures qui passent dans la rue à la même heure et qui ne troublent pas le moins du monde mon sommeil. J'étais donc éveillé par une sensation beaucoup plus faible qu'une foule d'autres que je recevais en même temps. Pourrait-on me dire pourquoi? dans l'hypothèse que le réveil est un fait fatal dans lequel les sensations dissipent l'engourdissement des sens et les sens celui de l'ame. Il est évident, que mon esprit seul a pu faire que la sensation la plus faible m'éveillât ; tout comme mon esprit seul peut faire, lorsque je lis dans ma chambre, que le bruit léger d'une souris qui trotte dans un coin, me donne une distraction, tandis que l'énorme bruit d'une voiture qui passe et fait crier mes vitres ne m'en donne pas.

« C'est d'une manière tout à fait semblable que nous nous éveillons à une heure donnée, quand nous avons pris, avant de nous endormir, la ferme résolution de le faire. J'ai tout à fait cette propriété, et je remarque que je la perds dès que je compte sur quelqu'un pour m'éveiller. Dans ce dernier cas, mon esprit ne se donne pas la peine de mesurer le temps ou d'écouter la pendule ; mais, dans le premier, il faut bien qu'il le fasse, autrement le phénomène serait inexplicable ; tout le monde a fait ou peut faire cette expérience.

particulier que l'esprit conserve l'usage de toutes ses facultés dans cet état, nous avons encore à résoudre quelques questions qui regardent des points subordonnés ; savoir :

Quelle est la cause de l'oubli dans lequel nous nous trouvons pendant la veille, par rapport à ce que nous avons fait dans le sommeil le plus profond ?

Quelle est la cause des différens songes, dont quelques uns sont lucides et tout à fait ration-

Quand elle ne réussira pas, on remarquera, si je ne me trompe, ou, qu'on ne s'était pas assez préoccupé la veille de l'idée de le faire, ou qu'on était extrêmement fatigué ; car lorsque les sens s'engourdissent fortement, d'une part, ils apportent à l'ame des sensations plus sourdes des bruits indicateurs, et, de l'autre, ils résistent plus longtemps aux efforts qu'elle fait pour les éveiller, lorsque ces bruits sont arrivés jusqu'à elle. »

L'auteur croit pouvoir déduire des observations précédentes :

1° Que les sens seuls s'engourdissent dans le sommeil, mais que l'esprit reste éveillé.

2° Que quelques uns de nos sens continuent de transmettre à l'esprit les sensations imparfaites qu'ils reçoivent.

3° Que l'esprit juge ces sensations, et que c'est en vertu des jugemens qu'il en porte, qu'il éveille les sens ou ne les éveille pas.

4° Que la raison qui fait que l'esprit éveille les sens, c'est que la sensation, tantôt l'inquiète parce qu'elle est inaccoutumée ou pénible, tantôt l'avertit qu'il doit éveiller les sens parce qu'elle est le signe connu du moment où il doit le faire.

5° Que l'ame a le pouvoir d'éveiller les sens, mais qu'elle n'y parvient qu'en surmontant par son action l'engourdissement qui les enchaîne, et que cet engourdissement est un obstacle à vaincre qui résiste plus ou moins, selon qu'il est plus ou moins profond.

Il est évident que l'auteur en soutenant ici que l'esprit ne dort pas, prétend seulement établir que l'esprit reste toujours actif dans le sommeil ; car M. Jouffroy ne méconnaît pas le caractère de relâchement qui existe dans le sommeil entre les différentes facultés de l'esprit, et qui, quand il se manifeste dans la veille, produit aussi l'état de rêverie.

nels, la plupart au contraire bizarres et absurdes?

Pourquoi regardons-nous pendant le sommeil nos rêves comme une réalité?

La première question se rattache à celle de la mémoire, qui sera traitée spécialement dans la suite de notre cours; ici nous pourrons seulement constater la loi particulière de la mémoire qui décide la question que nous venons de soulever. Cette loi consiste en ce que les états intellectuels ou psychiques, qui sont très différens entre eux, ne sont pas liés par la mémoire, de sorte qu'on ne garde pas de souvenir de ce qu'on a fait dans un état tout *opposé*, ou qu'on se le rappelle au moins très difficilement. C'est ainsi que les aliénés, comme nous l'avons déjà remarqué, ne conservent pas de souvenir de ce qu'ils ont fait dans leur délire; que les somnambules ne se rappellent pas leurs actes; que, d'après des expériences connues, des sauvages adultes, ayant été trasportés et élevés dans l'état de civilisation, perdaient le souvenir de leur vie passée; et c'est ainsi que la veille et le sommeil, qui ont un caractère tout différent, ne sont pas liés par le souvenir, quand l'un et l'autre de ces états sont complets, c'est-à-dire quand nous sommes profondément endormis et entièrement éveillés. Ce n'est pas l'absence de la volonté, comme cause de l'attention, qui détermine ici l'oubli; car la volonté existe dans le sommeil comme dans tous les autres cas que nous venons de nommer, c'est l'opposition entre ces deux états si diversement caractérisés qui détruit le lien de la mémoire en rendant impossible l'association des idées.

En examinant la seconde question : quelle est la cause de nos songes? nous avons à constater les deux espèces de songes, dont l'une porte un caractère plus particulièrement corporel et organique, l'autre un caractère plus intellectuel et libre. Souvent ces deux espèces se confondent de la même manière dont se fait dans la veille le mélange de notre vie organique et intellectuelle; mais il arrive aussi fréquemment que l'une de ces deux espèces se manifeste d'une manière prédominante, et principalement celle qui porte un caractère sensuel et affectif, parce que la vie des hommes, en général, est encore aujourd'hui plus sensuelle qu'intellectuelle. Cette sorte de songes se compose d'images qui représentent des objets sensibles, et qui expriment des tendances ou des besoins actuels de différens organes et parties du corps. C'est ainsi que l'estomac fait naître des images qui se rapportent à son état du moment; l'homme qui s'est endormi, poursuivi de faim et de soif, verra bientôt surgir des images de mets et de boissons qui pourraient satisfaire ses besoins; c'est ainsi que l'excitation des organes de la génération donne naissance à des images voluptueuses, et que d'autres parties, comme le cœur, l'épigastre, etc., quand elles se trouvent particulièrement affectées, font naître des images agréables ou effrayantes, conformément à l'état dans lequel elles se trouvent. Un phénomène assez connu sous le nom de cauchemar rentre dans la catégorie de ces songes, et en est même le fait le plus caractéristique. C'est un rêve dans lequel on voit et croit

sentir un poids énorme sur le corps, ou dans lequel on est effrayé d'un fantôme qu'on voit venir et auquel on cherche en vain à échapper. Toutes ces créations fantastiques ont leur origine dans des affections extraordinaires de certaines parties du corps, dans l'estomac surchargé, dans le sang dont la circulation se trouve gênée, etc., et c'est précisément parce que toutes les parties et fonctions du corps sont plus repliées sur elles-mêmes dans le sommeil, qu'elles expriment aussi plus distinctement par les images l'état affectif dans lequel elles se trouvent. Dans la veille, où le lien sympathique est plus fort entre toutes les parties, l'une est modérée par l'autre, et la vie tout entière du corps est modérée et dominée par la présence de l'esprit; et, par cette raison, aussitôt que l'esprit parvient à réunir ses forces et à éveiller le corps, tous ces fantômes disparaissent. C'est là le cas ordinaire; mais quelquefois il arrive aussi que ces fantômes restent encore quelque temps après le réveil, soit que le réveil de l'esprit même ait été trop brusque pour qu'il ait pu opérer aussi instantanément et entièrement le réveil du corps, soit que la partie corporelle qui est la cause de ces fantômes se trouve si fortement affectée qu'elle continue encore pendant quelque temps à produire dans l'imagination le fantôme qui exprime l'état maladif dans lequel elle se trouve. On appelle ces images qui demeurent encore après le réveil, des hallucinations, qui, tant qu'on n'a pas connu leur source, ont été regardées comme des visions surnaturelles. Il faut encore remarquer que ces hallucinations

ou visions ont quelquefois lieu au milieu de la veille même; quand, d'un côté, l'esprit s'adonne à l'état de rêverie que nous avons déjà analysé, et que, d'un autre côté, le cerveau, ou une des parties principales qu'il représente, se trouve tellement excitée que l'image interne est plus vive que l'image que le corps reçoit par les organes sensitifs; c'est alors qu'on donne malgré soi de la réalité aux fantômes qui ne sont que le produit interne de l'imagination. Le corps, et particulièrement le cerveau, est alors malade dans une de ses parties ou fonctions; la maladie consiste dans l'action prédominante et plus isolée de cette partie. Or, un semblable isolement a lieu aussi dans le sommeil, et par cette raison le sommeil et la maladie peuvent produire le même phénomène. De plus, le cerveau peut être tellement affecté, soit corporellement, soit par la faute de l'esprit même, qu'il représente constamment la même image à chaque occasion ou affection qui s'y rapporte, et nous aurons alors la folie qui consiste en ce qu'on appelle idées fixes. Nous constatons ici pour la première fois la liaison entre ces hallucinations momentanées et les visions permanantes de la folie, auxquelles nous reviendrons.

Nous avons ainsi indiqué la cause de l'une des deux espèces de songes et des autres phénomènes qui ont la même origine; mais nous ne pouvons pas nous contenter de cette expression générale, que cette cause est dans le corps; il faut aussi voir comment le corps peut donner naissance aux images qui constituent cette sorte de songes et de

phénomènes. La solution est simple une fois qu'on a bien posé le problème. Il n'y a que deux explications possibles. Il faut admettre ou que c'est l'esprit qui produit ces images et ces fantômes à l'occasion de certaines dispositions ou affections corporelles, de sorte que le corps n'en soit pas la véritable cause efficiente; ou que le corps lui-même en est le créateur, et partant qu'il a une faculté propre d'imagination. La première supposition ne peut pas être admise; car si c'était l'esprit qui fût la cause efficiente, il le saurait puisqu'il a nécessairement conscience de ce qu'il fait lui-même; mais il s'en faut tellement qu'il produise ces images, qu'il est même dans l'impuissance de les diriger par sa conscience et sa volonté. Les images et les fantômes restent malgré lui, comme le montrent dans la veille les hallucinations et les visions. Dans le rêve ordinaire, les images qui représentent des états corporels viennent sans la participation de l'esprit; elles surgissent quand certaines parties du corps sont particulièrement excitées ou gênées dans leurs fonctions. Il faut donc accepter la seconde explication comme seule satisfaisante. Au fond on a toujours cru que le corps était la cause de cette sorte d'images et de fantômes, mais on n'a pas bien distingué cette imagination corporelle de l'imagination toute différente de l'esprit. Ceux qui attribuent au cerveau toutes les fonctions intellectuelles ont assimilé cette espèce d'imagination à l'autre, et ne se sont pas donné la peine d'en constater les différences; ceux qui distinguent l'esprit du corps, mais qui regardent le

corps comme un être tout matériel, sans autres fonctions plus élevées que celles de la digestion, ont été très embarrassés dans l'explication de ces phénomènes; ne pouvant pas attribuer au corps même une imagination particulière, et ne comprenant pas, d'un autre côté, que l'esprit à son insu, et malgré lui, pût produire ces singulières images, ils se sont reposés dans la facile croyance aux mystères de la nature humaine, ou en ont appelé à une intervention supérieure soit de Dieu, soit d'autres esprits. D'après la doctrine que nous avons développée dans la séance précédente sur le corps et ses fonctions animiques, nous ne trouvons aucune difficulté à reconnaître au corps une imagination propre; et nous saisissons ici l'occasion de constater dans une application importante une faculté que nous lui avons déjà reconnue auparavant. Qu'on nous permette donc de le répéter, il n'y a qu'un seul moyen d'arriver à des notions justes sur la nature humaine et de comprendre les phénomènes extraordinaires qu'elle présente, c'est d'abandonner pour le corps même toute vue matérialiste, et de reconnaître en lui un principe supérieur de vie, distinct de l'esprit, mais se manifestant par des fonctions analogues, quoiqu'elles portent un caractère corporel et organique. L'instinct, les fantômes et les phénomènes du somnambulisme et du magnétisme animal, que nous considérerons encore, sont des faits qui indiquent dans le corps même un principe de vie que nous avons considéré comme l'*ame* du corps (1).

(1) Voy. p. 181-201.

Considérons maintenant l'autre espèce de songes qui se composent d'images toutes différentes. Ces rêves se revêtent d'un caractère intellectuel en se rapportant à des sentimens, à des pensées et à des actions de l'esprit. Nous savons aussi qu'ils viennent de nous comme esprit, parce que nous les produisons par notre volonté et notre pensée. Ces rêves se produisent dans leur plus grande pureté, quand, d'un côté, le corps se trouve dans un sommeil calme, non excité par les stimulans organiques dont nous avons parlé, et que, d'un autre côté, l'esprit est dans une activité soutenue, mais réglée. Alors, les pensées sont combinées, il est vrai, selon le caprice de l'esprit, mais aussi avec facilité, avec art, et quelquefois avec bonheur. C'est dans ces rêves que des combinaisons ingénieuses, des traits heureux, ont parfois signalé une activité très élevée de l'esprit. L'homme est devenu artiste, poète, il a résolu des problèmes qu'il n'avait pas pu résoudre dans la veille, ou il a continué avec ordre et régularité un travail intellectuel commencé avec ardeur avant le sommeil. Il serait peu rationnel de refuser à l'esprit dans ces états la conscience et la détermination propre; quiconque s'est trouvé dans l'un ou l'autre de ces états, sait qu'il a agi avec volonté et conscience; la vue intérieure a été souvent plus rapide et plus profonde, sans être moins pour cela un résultat de la pensée dirigée par la volonté. Mais une autre question s'élève, savoir: Peut-on réellement dire dans ces derniers cas, que l'esprit rêve et sommeille, ou serait-il peut-être éveillé tandis que le corps dort? D'après ce

que nous avons dit sur ces faits qui caractérisent le sommeil du corps et de l'esprit, et qui ont leur raison dans la nécessité de deux modes d'existence et d'activité, nous ne pouvons pas reconnaître dans l'action que l'esprit manifeste dans les états dont nous parlons, le caractère du sommeil; car nous n'y remarquons pas cette indépendance et cet affaiblissement du lien qui unit dans la veille les différentes facultés intellectuelles, cette absence de tout but, sur lequel elles concentrent leur action. Dans ces états, toutes les facultés sont dans un jeu mutuel très actif, elles sont occupées d'un objet qu'elles poursuivent avec constance; les opérations se font avec plus de facilité et les efforts sont moins sentis, une direction et une concentration vers un but a lieu comme dans la veille, et par cette raison il faut conclure qu'ici l'esprit ne dort pas, qu'il est éveillé dans toute son activité. Ce fait se laisse bien concevoir quand on considère que le corps et l'esprit étant deux êtres distincts peuvent se trouver dans le cas, extraordinaire sans doute, de veiller et de sommeiller à des temps *différens*; de sorte que l'un dort tandis que l'autre est éveillé. On peut donc concevoir que l'esprit, dans cet état, est en lui-même éveillé, tandis que le corps est encore dans le sommeil et séparé de l'esprit. Le cas contraire aussi a lieu quoiqu'il n'ait pas encore été envisagé sous ce point de vue. C'est l'état, désigné sous le nom de rêverie, portant tous les caractères du sommeil et du rêve de l'esprit, et qui a lieu pendant la veille du corps. L'esprit est retiré de tout

ce qui se passe au dehors, il ne voit, il n'entend plus rien, il vit dans un monde d'images intérieures, et dans lesquelles il se perd parfois tellement qu'il les prend pour la réalité, comme dans le sommeil ordinaire, tandis que toutes les fonctions du corps sont telles qu'elles doivent être pendant la veille. L'état inverse que nous avons décrit plus haut n'a donc rien qui doive étonner, et la facilité que l'esprit éprouve dans ses fonctions a sa cause dans l'affranchissement plus complet dans lequel il se trouve par rapport au corps, et qui lui rend sa liberté en l'augmentant.

Nous avons ainsi caractérisé les deux espèces principales de songes qui, pour la plupart du temps se confondent, mais qui quelquefois se montrent aussi presque entièrement isolés, avec prédominence de l'un ou de l'autre. Nous avons remarqué pour l'esprit une veille intérieure qui, comme nous verrons plus tard, constitue un élément principal de la clairvoyance proprement dite. Nous devons borner ici nos recherches sur les songes, ne pouvant pas parler des songes ou rêves, soit symboliques, soit divinatifs; non que nous nions cette sorte de rêves, il y en a trop d'exemples bien constatés pour qu'on puisse mettre en doute leur existence; mais il est évident que ces faits soulèvent un autre ordre de questions qui ne sont pas du domaine de la psychologie analytique. Il faudrait considérer la vie de l'esprit et du corps dans leurs relations avec la vie universelle de tous les êtres et de toutes les choses, pour concevoir les rapports de l'homme avec ce qui est encore éloigné dans l'espace et dans le temps. Nous

serons obligés de constater, au moins dans le cercle de l'expérience, l'existence de ces rapports à la question du magnétisme vital, et nous verrons que ces songes, dits prophétiques, ont la même origine que les prédictions des clairvoyans.

Examinons maintenant la *troisième question*, savoir : comment il se fait que nous attribuions à nos rêves la même réalité que nous donnons aux objets qui affectent nos sens. Cette question a toujours paru très difficile, surtout depuis que les objections de l'idéalisme contre toute réalité ont été mieux appréciées. Cependant, la difficulté principale est venue jusqu'ici de ce qu'on n'avait pas bien déterminé la différence qui existe entre l'activité de l'homme, dans la veille et dans le sommeil. Si la distinction que nous avons établie est juste, il faut que nous y trouvions une explication du fait indiqué. Demandons-nous d'abord quelle est la cause qui nous fait admettre dans la veille même des êtres et des objets en dehors de nous; car il faut que cette raison domine aussi dans le sommeil, si ce fait un et le même n'a pas deux causes différentes. Sans nous enquérir ici des raisons transcendantes qui forcent l'homme à admettre l'existence d'autres êtres, et à croire à leur réalité comme il croit à la sienne propre, la cause psychologique principale se trouve sans doute dans la distinction que l'homme fait de bonne heure entre ses propres actes, ceux qu'il opère ou intellectuellement ou corporellement, et les nombreuses affections, soit images qui frappent sa vue, soit autres sensations de ses organes qui ne viennent pas de

lui, mais qu'il reçoit d'autre part et auxquelles il doit attribuer une cause étrangère qui ne peut se trouver que dans d'autres êtres agissans. C'est donc par la distinction de sa propre causalité d'avec une cause étrangère qui produit des phénomènes et qu'on peut apercevoir et sentir, que l'homme parvient psychologiquement à la conviction de l'existence réelle d'êtres et d'objets extérieurs. Mais c'est une raison semblable qui lui fait croire dans le sommeil que les phénomènes et les images intérieures qu'il aperçoit ont de la réalité. Comme dans le sommeil la propre causalité de l'esprit s'affaiblit par le relâchement du lien qui existe entre les facultés intellectuelles, et comme, d'un autre côté, l'activité de l'imagination du corps, qui n'est pas *nous*, s'accroît dans le cerveau, et que l'esprit aperçoit ainsi des objets qu'il n'a pas lui-même produits, ou à la production desquels il n'a que très faiblement coopéré, il est tout naturel qu'il attribue à ces images, tout à fait semblables à celles qu'il saisit dans la veille, une réalité correspondante. Il ne s'agit pas d'expliquer comment l'homme revêt du caractère de la réalité de pures images et de pures affections intérieures, car, comme une analyse exacte le démontre, nous n'avons pas dans la veille même d'autres aperceptions de ce qu'on appelle la réalité, que les affections que nous en recevons et auxquelles correspondent certaines images que nous nous formons dans l'imagination. C'est à la sensation et à l'imagination que se borne toute notre aperception d'une réalité extérieure. Ces deux facultés restent actives dans le sommeil,

seulement elles produisent ici d'elles-mêmes les affections et les images qui dans la veille ne sont produites que par des objets extérieurs. Nous avons dans le sommeil des sensations de saveurs, d'odeurs, de sons, de choses étendues, nous avons toutes sortes d'images qui correspondent aux cinq sens ; il est donc évident que l'esprit, que le moi, quand il voit se produire ces images, et quand il s'aperçoit qu'il ne les produit pas lui-même, ou qu'il oublie qu'il en est la cause, il est évident, dis-je, que l'esprit doit arriver à la même conclusion que dans la veille, et donner à ces images la même origine, c'est-à-dire la même réalité. C'est là la véritable explication psychologique de ce fait singulier dont on s'est tant occupé, et qu'on n'a pas résolu parce qu'on n'a pas bien déterminé le caractère différent d'activité qui existe pour l'esprit comme pour le corps dans la veille et le sommeil.

Nous avons ainsi déterminé ces états périodiques de la vie humaine sous tous les aspects principaux, nous en avons cherché la cause et nous avons expliqué tous les phénomènes importans qu'ils présentent ; nous passerons donc dans la séance prochaine aux états anormaux et maladifs, qui se manifestent dans les rapports de l'esprit et du corps.

CINQUIÈME LEÇON.

(Continuation).

—

Du Somnambulisme, du Magnétisme vital et de la Folie.

Messieurs,

Après avoir examiné, dans la séance précédente, les états périodiques et normaux de la vie de l'homme, la veille et le sommeil, nous allons considérer aujourd'hui les états anormaux et maladifs, en tant qu'ils regardent la vie animique de l'homme. Ce sont les phénomènes du somnambulisme, du magnétisme vital ou animal, et la folie auxquels nous avons à chercher une explication.

Jusqu'à présent nous nous sommes strictement renfermés dans les limites de l'analyse psychologique; toutes nos recherches précédentes ont été fondées sur l'observation intérieure, que chacun peut faire sur lui-même et répéter jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la certitude; mais les états dont nous parlons maintenant, outre qu'ils sont exceptionnels, ont encore cela de particulier, que ceux qui se sont trouvés dans ces états insolites en perdent le souvenir en en sortant. Notre propre expérience est donc ici nécessairement remplacée par

le récit, qui souvent se teint de l'opinion ou de la préoccupation de celui qui le fait; et encore le pur récit d'un état d'ame ne saurait jamais reproduire toutes les nuances souvent si importantes qu'il contient et qui forment le fil qui peut conduire à l'explication. Il est impossible pour l'observateur, quelque attentif qu'il soit, de saisir tout ce qui se passe dans l'ame d'un aliéné ou d'un somnambule clairvoyant. Ce n'est donc que par la méthode indirecte de l'induction qu'on peut procéder dans ce genre de phénomènes.

Mais une difficulté encore plus grande que celle qui tient à la méthode vient du sujet qui, pour être expliqué, suppose des connaissances plus élevées que celles fournies par la psychologie. Le somnambulisme et le magnétisme vital sont bien des états de l'ame, et comme tels ils rentrent dans le domaine psychologique; cependant ce n'est pas seulement l'esprit qui subit des modifications, c'est *tout le rapport ordinaire* de l'esprit avec le corps et le monde environnant qui se trouve changé; car s'il est vrai, par exemple, que les somnambules clairvoyans sont doués de cette faculté extraordinaire de vue qui porte à de grandes distances et même à travers des corps opaques, il est évident que la science naturelle doit démontrer la possibilité d'une telle faculté, en tant qu'elle se rapporte à des objets de la nature; et si la seule volonté d'une personne peut déjà produire des effets organiques sur une autre personne, il faut qu'il existe encore d'autres liens entre les hommes que ceux que nous connaissons dans l'état ordinaire de la

vie. Ces phénomènes insolites ne sauraient donc trouver une explication satisfaisante sans le concours de la philosophie générale, la métaphysique, et de la philosophie de la nature; mais ces deux sciences n'ont pas été l'objet de nos recherches, et forcés que nous sommes de nous renfermer dans le domaine de la psychologie, nous ne pourrons considérer ces états que de ce point de vue, qui, je le déclare, ne suffit pas pour leur explication complète. Cependant, je me permettrai au moins quelques considérations tirées, soit de la métaphysique, soit de la philosophie de la nature, moins pour démontrer les faits en question que pour diriger votre réflexion sur des points que je regarde comme importans.

Nous allons considérer les phénomènes du somnambulisme et du magnétisme dit animal.

Mon but n'est pas ici de vous prouver la réalité de ces états par le récit des expériences les mieux constatées qui aient été faites jusqu'à présent; des ouvrages nombreux ont été écrits sur cette matière, et par des personnes auxquelles on peut quelquefois, peut-être, reprocher le défaut d'exactitude dans l'observation, mais dont on ne saurait suspecter la bonne foi. C'est un pays nouveau, sans doute, que ces écrits nous font connaître; mais il a été visité et décrit par tant de personnes de tous les pays et de toutes les professions, que l'on n'en saurait contester l'existence que par une ignorance grossière ou une nouvelle espèce d'idiosyncrasie. Je ne vous dirai pas que j'ai observé moi-même plusieurs fois ces états, car ce témoignage ne peut

pas avoir plus de valeur que celui de tant d'autres dont vous pourrez lire les ouvrages ; mais n'eussé-je pas même fait ces expériences, je ne me croirais pas moins fondé à regarder ces phénomènes comme des faits avérés et à en chercher l'explication. Certes, il ne suffit pas d'avoir entendu parler vaguement de ces états, il faut les avoir étudiés dans les descriptions nombreuses qui en ont été faites, pour croire à leur existence (1). En vous renvoyant à ces sources pour connaître en détail les faits qui se passent dans ces états, la manière dont on les produit artificiellement, et les différens degrés plus ou moins élevés de clairvoyance

(1) Parmi les écrits français on lira avec utilité, outre les anciens ouvrages de Puységur et les Annales du magnétisme, les ouvrages de MM. les docteurs Bertrand, Petetin, Georget et un excellent article dans le *Dictionnaire des sciences médicales*, fait par M. le docteur Rostan, professeur à la Faculté de médecine, qui, après avoir été longtemps dans cette espèce d'incrédulité qui ne fait aucun effort pour arriver à la vérité, fut conduit par un hasard à croire à l'existence du magnétisme. L'article du dictionnaire contient un bon résumé des phénomènes principaux que le magnétisme présente, et que l'auteur a confirmés par de nombreuses expériences faites par lui-même.

Parmi les ouvrages allemands se recommandent ceux de Wienhold, Gmelin, Kieser, Brandis, Kluge, Nasse et Hufeland, par l'exactitude scientifique que les auteurs ont apportée dans les récits. Le nombre des monographies est trop considérable pour être cité ici. Les ouvrages théoriques sur le magnétisme, qui cherchent a en donner une explication, sont, Kieser : « Système du Tellurisme ou magnétisme animal », 1822; Bartels : « Elémens pour une physique et physiologie du magnétisme animal », 1812; Wilbrand : « Exposition du magnétisme animal, comme phénomène fondé sur les lois de la nature », 1824. La théorie particulière de Echenmayer se trouve dans sa « Psychologie, § 262. » D'excellentes observations, mais qui n'ont pas été réunies dans une théorie compacte, se trouvent dans les ouvrages de Baader, surtout dans les « Mélanges philosophiques, » 1832.

qui se laissent nettement distinguer, je ne m'attacherai ici qu'aux phénomènes principaux et généralement confirmés pour en donner une explication.

Je regarde le somnambulisme et le magnétisme animal comme les effets d'une même cause : le somnambulisme étant généralement le commencement du magnétisme, puisqu'il présente des phénomènes incontestables de clairvoyance. Comme les somnambules visitent des lieux souvent très dangereux et où ils n'ont jamais été pendant la veille, ils ne peuvent pas manquer de lumière quoique leurs yeux soient fermés, puisqu'ils savent éviter tous les dangers qui se présentent sur leur route. Ces faits sont à la connaissance de tout le monde. On les attribue ordinairement à l'élévation de l'*instinct*, en expliquant ainsi un phénomène par un autre dont on ne détermine pas non plus la nature. J'ai tâché, dans une des leçons précédentes, de bien déterminer ce phénomène curieux en montrant qu'il révèle une *vue intérieure* du corps, se rapportant à des objets matériels extérieurs, quoique le corps ne les aperçoive pas immédiatement par les sens. J'ai fait voir comment le corps peut être doué d'une telle faculté, qui ne se manifeste pas souvent, mais qui est fondée dans sa nature animique. Quand on aura ainsi compris l'instinct, on pourra en effet rapporter à lui le phénomène indiqué du somnambulisme qui atteste également une vue intérieure correspondant à des objets extérieurs sans l'intermédiaire des organes. On pourrait croire que c'est uniquement le sens du

toucher qui, ayant acquis plus de développement et plus de délicatesse par l'inactivité des autres sens, produit ces faits extraordinaires du somnambulisme. Mais le toucher ne saurait faire les fonctions de la vue, surtout dans les cas où les somnambules lisent même des écrits qu'on leur présente, comme le montre l'exemple connu du pharmacien qui, dans cet état, préparait soigneusement les remèdes qui étaient indiqués sur le papier, et qui refusait de donner un remède, parce que c'était du poison que le billet demandait. Dans ce cas et dans celui raconté dans l'*Encyclopédie*, à l'article du somnambulisme, les somnambules lisaient les yeux fermés, l'un ce que d'autres avaient écrit, l'autre les longs discours qu'il avait écrits lui-même et qu'il corrigeait sans se tromper sur la place que le mot occupait sur le papier. Il est également impossible d'expliquer les faits du somnambulisme par une habitude contractée pendant la veille par la répétition continuelle des mêmes actes, de manière que les organes obéiraient automatiquement aux intentions internes produites par l'imagination, et cela avec d'autant plus de facilité que la *volonté propre* serait suspendue dans ce sommeil (1).

(1) C'est Maine de Biran qui, dans son mémoire cité plus haut *sur le sommeil*, les songes et le somnambulisme, a donné cette explication, qui est encore plus insuffisante que celle qu'il a développée sur le sommeil. J'ai fait voir que la volonté n'est pas plus suspendue dans le sommeil que la pensée dans ses différens degrés et manifestations, comme imagination, mémoire, jugement et raison. Le somnambule agit avec volonté et avec conscience, comme le pharmacien qui refuse le poison le démontre, mais ce n'est ni la présence ni l'absence de ces facultés qui contribuent à la naissance du somnambu-

Les somnambules, il est vrai, exécutent souvent les mêmes actes que pendant la veille; mais, dans beaucoup de cas, ils font aussi ce qu'ils n'ont jamais fait auparavant, comme quand ils se promènent dans des lieux dangereux, sur les toits, etc., qu'ils ne connaissaient pas auparavant. Certes, il ne s'agit pas ici d'une pure répétition de mouvemens de pieds, car il faut que le somnambule s'aperçoive où il est, qu'il sache maintenir l'équilibre et qu'il distingue les distances pour ne pas faire un pas de plus. Ainsi le somnambule ne sent pas seulement par le toucher qui n'est pas doué de prévision, il voit, mais avec les yeux fermés; et c'est par ce fait que le somnambulisme se rapproche du magnétisme.

En considérant maintenant les phénomènes du magnétisme animal, nous avons à résoudre les questions suivantes qui me paraissent être les plus importantes.

Quelle est la cause du magnétisme animal? en quoi cet état se distingue-t-il des autres états de l'ame, de la veille et du sommeil, qui paraissent cependant se confondre en lui, et comment se fait-il qu'une manipulation puisse produire cet état artificiellement?

Comment se fait-il qu'une personne étrangère, celle qui magnétise, acquiert une telle puissance

lisme et en expliquent les phénomènes. Les causes en sont plus profondes, et ne sont pas seulement psychologiques, mais aussi physiques et physiologiques, comme on le verra à l'explication du magnétisme animal. Maine de Biran s'est placé dans toutes ces quesitons sur un terrain trop étroit, en voulant ramener ces états à des seules différences d'activité d'une faculté de l'ame.

sur la personne du somnambule, que celle-ci paraît perdre toute liberté?

Quelle est la raison de l'élévation de toutes les facultés, et principalement de la faculté de la vue, qui s'exerce sur des objets extérieurs, éloignés, sans avoir besoin des organes ordinaires; et comment une telle faculté se laisse-t-elle expliquer par les lois générales de la nature?

Quelle est la raison de la double personnalité qui se manifeste souvent dans cet état dans lequel le somnambule paraît se revêtir tour à tour d'une personnalité différente?

Jusqu'à quel point peut aller la prédiction des somnambules, et quelles sont les circonstances sur lesquelles elle peut raisonnablement porter?

Comment le magnétisme peut-il être salutaire pour le corps malade?

Nous allons considérer ces points en détail. L'état du magnétisme vital est un état tout particulier qui ne peut pas être regardé comme une continuation du sommeil et des rêves. Il est vrai, cet état commence par tous les symptômes du sommeil, les membres tombent de lassitude, les paupières deviennent pesantes, enfin les yeux se ferment et bientôt le sommeil est complet. Cet état, qui ressemble très fort au sommeil ordinaire, dure pendant un temps plus ou moins long, ordinairement quelques minutes, parfois même plusieurs heures. Le somnambule sort de cet état par un profond soupir et en frottant ses yeux, comme s'il passait du sommeil à la veille. Alors on aperçoit un changement successif dans la figure du somnam-

bule, une sérénité remarquable se répand sur tous les traits, le visage entier devient plus expressif et plus spirituel, et tout annonce que le somnambule est intérieurement éveillé dans toutes ses facultés, quoique les yeux restent fermés, où que la pupille au moins, s'ils s'ouvrent, reste tournée en haut comme dans le sommeil et ne soit susceptible d'aucun usage. Bientôt le somnambule, après s'être recueilli quelque momens dans cet état nouveau pour lui, commence à répondre aux questions qu'on lui adresse, et les réponses dans lesquelles même le langage et l'élocution semblent s'anoblir, montrent que les facultés intellectuelles, loin d'être en isolement et d'obéir aux pures lois d'association des idées comme dans le sommeil, sont au contraire élevées par une activité extraordinaire. Les somnambules dépeignent cet état comme le plus heureux dans lequel on puisse se trouver, et déclarent aussi, quand on les interroge à cet égard, qu'il n'a rien de commun avec le sommeil et les rêves.

L'état du somnambulisme quand il se développe à ce dégré, doit donc être regardé comme une veille, parce qu'il porte tous les caractères déterminés dans la leçon précédente comme étant ceux de la veille; mais c'est une veille qui diffère de l'état ordinaire en ce qu'elle est tout intérieure pour le corps aussi bien que pour l'esprit. Le rapport qui existe entre le corps et l'esprit n'est ni celui de la veille ni celui du sommeil, il réunit tous les deux d'une manière particulière et au degré le plus élevé; c'est-à-dire, dans le somnam-

bulisme l'esprit et le corps sont plus isolés l'un de l'autre, chacun vivant et agissant d'après ses lois particulières, comme dans le sommeil; mais tous les deux sont aussi, quoique en deux individualités distinctes, dans l'union la plus intime, et en jouissant chacun pour soi de toutes ses facultés au plus haut degré; ils se communiquent aussi librement et complètement tout ce qui se passe en eux. Vous n'aurez pas beaucoup de peine à comprendre cet état, quand vous vous rappellerez d'un côté ce qui a été dit sur la vie animique du corps, ordinairement méconnue malgré le grand nombre de faits qui l'attestent, et, de l'autre côté, les développemens que j'ai donnés sur la veille et le sommeil comme états périodiques nécessaires. En effet, quand on reconnaît au corps des facultés analogues à celles de l'esprit, quand on a acquis la conviction qu'il ne possède pas seulement une sensibilité particulière, mais aussi une imagination jusqu'à une certaine conscience propre, *dans laquelle est présent tout ce qui se passe dans le corps de la même manière que dans la conscience de l'esprit, se reflète ce qui s'opère dans l'esprit,* on peut facilement concevoir pour le corps même un état où ces facultés entrent dans un exercice plus libre, n'étant plus gênées ou comprimées par l'exercice trop prédominant des facultés intellectuelles. Or c'est là précisément l'état du somnambulisme qui, en donnant au corps plus d'indépendance, lui permet aussi, à l'aide d'autres circonstances physiques, de se montrer dans les facultés supérieures que nous venons d'indiquer. Dès lors on

comprend comment l'esprit peut dans cet état voir plus clairement ce qui se passe dans le corps, puisque cette conscience du corps, appelée ordinairement instinct, le lui révèle avec cette sûreté qui est l'indice de la régularité qui domine dans toutes les fonctions du corps. Cette explication vous frappera sans doute, mais elle est très simple et découle nécessairement de la doctrine que j'ai développée sur le corps. Nous voyons encore ici comment les phénomènes extraordinaires se simplifient et prennent un caractère naturel, quand on abandonne les vues matérialistes qui sont aussi fausses par rapport au corps qu'à l'égard de l'esprit. Je ne cesserai pas de le répéter : tant que vous considérerez le corps uniquement comme matière en méconnaissant l'ame particulière et les facultés animiques qu'il possède, vous vous fermerez toute intelligence de ces phénomènes qui ne s'expliquent que par des facultés d'ame, et vous vous placerez dans l'alternative ou de les nier en taxant ceux qui les admettent de sots et imposteurs, ou de crier au miracle.

L'état de la clairvoyance magnétique est *l'unité supérieure* des deux états opposés de la veille et du sommeil. Après avoir passé par le sommeil ordinaire, l'esprit et le corps s'éveillent intérieurement, jouissant chacun pour soi d'une plus complète indépendance, ainsi que cela a lieu dans le sommeil. J'ai compté l'état du magnétisme parmi les états anormaux et maladifs, mais je l'ai fait uniquement en vue des circonstances les plus fréquentes qui le font naître actuellement; car c'est

dans certaines maladies que le somnambulisme se manifeste le plus souvent; mais ces maladies en sont plutôt l'occasion que la cause : les cas nombreux, dans lesquels cet état a été produit artificiellement sur des personnes non malades, attestent qu'il est indépendant de la maladie. En effet, cet état de la clairvoyance intérieure est tellement fondé dans la nature humaine qu'il doit paraître singulier qu'il ne se manifeste pas plus fréquemment; car si l'esprit et le corps sont deux êtres distincts, étant doués, chacun d'une manière particulière, des facultés de sentiment et d'intelligence, qu'y a-t-il de plus rationnel que de supposer qu'il y a dans leur vie commune un état où aucun ne prédomine sur l'autre, où tous les deux sont dans une liberté aussi grande qu'elle peut l'être pour ne pas détruire le lien nécessaire qui existe entre eux. Dans la veille ordinaire, les facultés supérieures du corps sont comprimées par l'activité prédominante de l'esprit; dans le sommeil, il y a une plus grande indépendance de chaque côté, mais cette indépendance se manifeste plutôt par l'activité isolée dans les facultés individuelles de l'un et de l'autre, et produit un isolement qui souvent va jusqu'à l'anarchie; tandis que, dans la veille intérieure seule, les défauts respectifs de la veille et du sommeil ordinaire n'existent pas; l'esprit et le corps vivent ici d'une vie qui réunit la plus grande liberté à la plus intime union. Cet état est donc un état vraiment harmonique de la vie humaine, et, par cette raison, on ne peut pas hésiter à le considérer

comme un état plus élevée que les deux états opposés de la veille et du sommeil, et l'élévation de toutes les facultés spirituelles et corporelles qui se produit d'une manière si extraordinaire dans cet état, est la preuve de cette assertion. La clairvoyance magnétique est donc un état psychologiquement fondé, le troisième, qui réunit les deux états opposés dans une unité supérieure, et constitue ainsi l'harmonie la plus complète de la vie de l'homme.

Telle est l'explication psychologique de cet état, insolite aujourd'hui, mais aussi naturel que le sommeil et la veille. Je m'abstiendrai ici de considérations métaphysiques qui jetteraient peut-être une plus grande lumière sur cet état, mais dont vous ne seriez pas en état d'apprécier la vérité.

J'arrive à la question de savoir quelle est la raison qui fait qu'une manipulation peut produire cet état artificiellement.

En cherchant à résoudre cette question, je ne puis pas me dispenser d'entrer en quelques considérations physiologiques, qui ajouteront au poids des raisons données par la psychologie. L'état du magnétisme regarde le corps aussi bien que l'esprit, et il ne faut par conséquent pas négliger à en considérer le côté physique.

L'état magnétique est artificiellement produit par la volonté d'une personne quand celle-ci se met par les procédés connus de la manipulation en rapport corporel avec une seconde personne qui par là tombe dans cet état. Il y a donc deux causes qui déterminent sa naissance : la volonté d'une

part, et le rapport physique d'autre part, dont aucune ne doit manquer. Une fois, il est vrai, le rapport physique établi, il arrive très souvent que la volonté seule, c'est-à-dire la seule intention mentale du magnétiseur, suffit pour faire naître le sommeil et le somnambulisme (1); mais il n'y a pas d'exemple que la volonté seule les ait produit dès le commencement, et, de l'autre côté, la pure manipulation sans intention est également impuissante.

Considérons ces deux conditions plus en détail.

Quoiqu'il puisse paraître superflu, de faire remarquer ici que c'est la volonté qui est toujours la cause des principaux mouvemens qui s'opèrent dans la ie du corps, il est cependant bon de se rappeler ici ce fait très difficile à expliquer, quand ce ne serait que pour faire disparaître tout carac-

(1) Je me permettrai de citer quelquefois, à l'appui de mes assertions, l'article du dictionnaire de médecine qui, par le nom de son auteur, qui a vérifié par de nombreuses expériences ce qu'il raconte, est une source digne de toute confiance.

M. Rostan, dit : « Chaque magnétiseur a une manière propre de magnétiser. Il suffit aux uns d'imposer la main sur le front de la personne qu'on magnétise, immédiatement ou à une légère distance; d'autres posent cette main sur l'épigastre; quelques uns sur les épaules. Ordinairement, après quelques séances, il n'est plus nécessaire d'imposer les mains : il suffit de dire à la personne magnétisée : *Endormez-vous, je veux que vous dormiez*, et aussitôt elle s'endort sans pouvoir se soustraire à cet ordre. Souvent même il suffit d'en avoir la volonté sans la manifester. Il m'est arrivé souvent de vouloir endormir quelqu'un, aussitôt des bâillemens, des pandiculations et autres symptômes précurseurs du sommeil se manifestaient : *Que me faites-vous ? je vous en prie, ne m'endormez pas, vous m'endormez, je ne veux pas être endormi.* » Mais on n'arrive que graduellement à une influence aussi grande.

tère merveilleux dans un fait analogue. La volonté, l'intention seule de l'esprit fait mouvoir des organes matériels, qui gagnent en puissance par la force de la volonté, voilà le fait principal et qui détermine aussi le somnambulisme. La différence est que c'est ici une personne étrangère sur laquelle agit notre volonté, tandis qu'elle n'opère ordinairement que sur notre propre corps. Voici comment on peut s'expliquer cette influence.

Il est physiologiquement certain que la volonté, pour opérer un mouvement dans le corps, agit par l'intermédiaire du cerveau, l'organe central, et que le cerveau communique cette impulsion par les nerfs conducteurs aux organes particuliers qu'on veut mouvoir; les nerfs eux-mêmes sont formés d'une matière très délicate et mobile qui est mue quand le cerveau exécute un ordre de la volonté; mais ces nerfs du mouvement qui partent du cerveau se rendent à toutes les extrémités du corps et se trouvent aussi aux bouts des doigts. Un autre fait important, constaté par des physiologistes célèbres, et presque généralement admis, est, que chaque homme a une atmosphère particulière, nerveuse, produite par l'activité du corps, qui elle-même est déterminée par la volonté. Or l'homme qui en imposant ses mains avec la ferme et forte volonté de produire un certain effet, doit augmenter l'intensité de cette atmosphère, et surtout celle qui environne les mains. Quand on se rappelle maintenant qu'il y a dans le corps deux espèces de nerfs, ceux du mouvement et ceux du sentiment, et que les derniers transmettent au

cerveau les impressions reçues aux extrémités, tandis que les premiers transmettent les impressions du cerveau causées par la volonté, aux organes particuliers, il est évident qu'il s'établit entre celui qui fait la manipulation avec une forte volonté, et l'autre personne qui n'oppose mentalement aucune résistance, un rapport dans lequel les nerfs de la volonté fortement affectés de l'un communiquent nécessairement par l'atmosphère nerveuse l'impression, qu'ils ont reçue, aux nerfs du sentiment de l'autre et ces derniers la transmettent ensuite au cerveau. Maintenant on conçoit facilement la possibilité de l'influence de la volonté sur le corps d'un autre, puisque la communication se fait sans interruption et ne trouve aucune résistance. Je ne veux pas ici insister sur une autre considération, celle que l'atmosphère nerveuse paraît avoir un caractère électrique, et que la matière cérébrale et nerveuse en général semble être dans une affinité très intime avec l'électricité. Dans cette supposition, l'électricité *active* produite par les nerfs actifs de la volonté se réunirait à l'électricité *passive* donnée par les nerfs passifs du sentiment, et exercerait ainsi une puissante influence sur le cerveau de la personne qui joue le rôle passif dans ce rapport. Cette supposition a une grande vraisemblance, mais elle n'est pas encore hors de contestation. Mais que ce soit un rapport électrique ou tout autre, toujours est-il certain, qu'il y a dans ce rapport un dualisme, une opposition, qui constitue dans les phénomènes physiques *la loi de polarité*. Dans le rapport, dont nous par-

lons, la polarité physique, soit qu'elle se manifeste dans l'électricité, le magnétisme, ou la lumière et la chaleur, ou dans tous à la fois, n'est qu'une influence du second ordre; la première polarité, si on veut ce servir de ce mot, est une polarité intellectuelle produite par *l'opposition de l'état d'ame* dans lequel se trouvent les deux personnes l'une vis-à-vis de l'autre, et qui détermine une attraction, une sympathie analogue à celle qui se manifeste dans deux pôles opposés. C'est cette circonstance qui justifie le nom de magnétisme donné à cet état, quoique ce soit un magnétisme aussi différent du magnétisme de la physique que la vie l'est du corps brute; c'est pour distinguer ces deux magnétismes qu'on a nommé le premier magnétisme animal, qu'on appellera encore mieux vital pour ne pas éveiller par le mot animal des idées fausses.

Quand on demande maintenant comment il est possible qu'une volonté étrangère détermine un état si important que le sommeil, il faut se rappeler que le sommeil se produit quand l'esprit et le corps se dégagent davantage l'un de l'autre, en se concentrant chacun sur soi-même. Or, dans le procédé de magnétisation où une volonté étrangère exerce par des voies certaines de communication une puissante influence sur le cerveau d'une autre personne, qui, n'agissant pas par sa propre volonté, abandonne le cerveau à cette puissance étrangère, il arrive nécessairement, que la volonté agissante opère par le cerveau un isolement entre le corps et l'esprit, soustrait l'un au pouvoir de l'autre et produit

ainsi naturellement des phénomènes semblables à ceux qui caractérisent le sommeil.

Telle est l'explication à la fois psychologique et physiologique de ce phénomène, au premier aspect si extraordinaire, mais déterminé par des lois, soit de l'esprit, soit du corps, qui produisent en d'autres circonstances des phénomènes analogues.

Maintenant, nous pourrons aussi expliquer comment il se fait que celui qui magnétise, acquiert sur le somnambule une puissance telle que toute la personne semble être à son entière disposition.

La puissance que le magnétiseur acquiert s'étend uniquement sur les facultés et fonctions du corps, et non sur les facultés intellectuelles, car il n'est pas en son pouvoir d'élever ou d'abaisser ces facultés; il peut paralyser des fonctions corporelles, il peut faire sentir au somnambule des choses qui ne sont pas présentes aux organes (1); mais il ne

(1) M. Rostan, dit l. c. : Il est une chose qui passe, selon nous, toute croyance et que nous allons faire connaître. De tous les phénomènes magnétiques, c'est celui qu'on produit le plus souvent, le plus facilement et de la manière la plus immanquable. Vous n'avez qu'à vouloir interdire le mouvement à un membre, deux ou trois gestes le jettent dans l'immobilité la plus parfaite, il est tout à fait impossible à la personne magnétisée de le remuer le moins du monde. Vous avez beau l'exciter à le mouvoir, impossible, il faut le *déparalyser* pour qu'elle puisse s'en servir. Ne croyez pas cependant que cette immobilité ne soit que le résultat des gestes magnétiques et que le somnambule ne compreune ce que vous voulez, et fasse semblant d'être paralysé; *la volonté seule*, l'intention de paralyser un membre, la langue *ou un sens, m'a suffi* pour produire cet effet, que parfois j'ai eu beaucoup de peine à détruire. J'ai plusieurs fois, devant 16

saurait pas l'induire en erreur quand l'objet est intellectuel, non sensible. Cette remarque est importante, quoiqu'elle ait échappé jusqu'à présent aux observateurs. Mais l'influence de la volonté du magnétiseur sur le corps du somnambule s'explique par les raisons qui déterminent en général ce phénomène. Par suite de l'action sur le cerveau, qui n'est pas neutralisée par une volonté opposée, le corps tombe au pouvoir d'une volonté étrangère, et obéit à elle comme il aurait obéi à la volonté de son propre esprit qui, par sa non-activité, vient de perdre toute puissance sur lui. Une telle transposition est, certes, très extraordinaire, mais des faits nombreux confirment ce que le raisonnement fait comprendre.

Cependant le rapport intime qui s'établit entre le magnétiseur et le somnambule, ne se borne pas au corps, il est aussi intellectuel, mais ici le pouvoir est du côté du somnambule. La personne, dans l'état de clairvoyance magnétique, ne sent pas seulement les affections corporelles du magnétiseur ou de toute autre personne mise en rapport avec elle, elle sait aussi ce qui se passe dans l'esprit du magnétiseur, elle connaît ses pensées les plus intimes. Pour expliquer ce fait, on pourrait dire que, par le rapport dans lequel se

moins, paralysé mentalement le membre qu'on me désignait, un spectateur mis en rapport commandait les mouvemens; impossibilité absolue de mouvoir le membre paralysé. Si vous demandez après à la personne magnétisée ce qu'elle éprouve, elle répond qu'un froid mortel s'empare du membre, s'y répand, que bientôt il s'engourdit et qu'une puissance insurmontable l'empêche de le mouvoir.

trouvent les systèmes nerveux des deux personnes, il s'établit aussi une communication intellectuelle de pensées, parce qu'aux opérations de l'esprit correspond toujours une activité du cerveau. Cette explication, si elle n'est pas prise dans le sens absurde que les molécules nerveuses seraient des conducteurs de pensées, ou des pensées mêmes, qui viennent se transmettre au cerveau par les nerfs, peut suffire jusqu'à un certain point. Mais, en admettant même que cette union spirituelle s'opérât seulement par l'intermédiaire du corps, ce dont on peut encore douter, elle se ferait encore par les facultés intellectuelles du corps qui sont analogues à celles de l'esprit. L'esprit du somnambule sait ce qui se passe dans le corps par ce qu'on a appelé l'instinct et qui est la conscience propre du corps; et c'est par cette faculté développée à un haut degré dans le magnétisme, qu'il connaît aussi ce qui se passe dans un corps et même dans un esprit étranger, quand la pensée de l'esprit provoque une action analogue dans le cerveau.

Nous arrivons à la troisième question, savoir quelle est la cause de l'élévation des facultés, soit intellectuelles, soit corporelles, qui se manifeste dans cet état, et surtout de la faculté de la vue qui est portée à un degré si extraordinaire?

La cause principale de cette élévation des facultés se trouve dans la plus grande liberté que l'esprit et le corps acquièrent, chacun dans sa propre vie. L'esprit plus affranchi du lien des organes, entre en possession et en claire conscience

de toutes ses facultés et de tous ses actes ; l'intelligence saisit et combine plus vite les rapports des choses, l'imagination est exaltée sans être désordonnée, et la mémoire s'étend avec une telle clarté sur tout ce que le somnambule a fait dans sa vie, qu'on pourrait croire que toute la vie passée vient se résoudre comme un seul acte dans la lumière de la conscience de soi-même. Les facultés corporelles, de leur côté, n'étant plus comprimées par l'activité prédominante de l'esprit, se développent dans leur énergie naturelle ; la sensibilité, l'imagination, la mémoire et la conscience propre du corps se manifestent dans toute leur force et leur étendue. Mais le fait le plus remarquable, c'est cette faculté extraordinaire de la vue, qui se rapporte à l'intérieur du corps aussi bien qu'au dehors à travers des corps opaques, et qui semble même se transporter à des parties intérieures du corps qui, dans l'état ordinaire, ne sont pas affectées à cette fonction.

Nous allons considérer ces divers cas séparément : la faculté des somnambules de voir l'intérieur de leur corps, et d'en donner des descriptions exactes, ne se manifeste que dans le plus haut degré de lucidité, et est par conséquent très rare. Mais il y a eu en effet des exemples de personnes qui, n'ayant jamais reçu d'instruction sur l'organisation anatomique et physiologique du corps, donnaient des descriptions aussi justes qu'on pouvait le désirer de la part de personnes qui, ne connaissant pas la terminologie, devaient être embarrassées pour

se faire comprendre (1); mais si ces cas de lucidité sont rares, il arrive au moins très souvent que les somnambules connaissent les changemens intérieurs qui se rapportent à leur maladie, et qu'ils annoncent même avec une grande précision des crises, ou d'autres momens importans de la maladie.

Tous ces faits que je viens d'indiquer, s'expliquent encore par le rapport particulier qui existe entre l'esprit et le corps, et les facultés qu'ils possèdent. Dans le somnambulisme, l'esprit et le corps existent dans une plus grande indépendance, étant plus isolés l'un de l'autre. Mais quand cet isolement est porté au plus haut degré possible, comme dans l'état le plus élevé du somnambulisme, il doit nécessairement arriver que le corps apparaisse intérieurement à l'esprit comme un *objet distinct* placé *devant* lui, et susceptible d'être observé dans

(1) Les cas, que M. Rostan a observés, le font douter en partie de la réalité de ce fait. Il dit l. c. « Les somnambules assurent qu'ils voient dans l'intérieur de leur corps. Les recherches réitérées que j'ai faites à ce sujet, m'ont bien prouvé qu'ils faisaient des efforts pour distinguer leurs organes; ces recherches m'ont bien convaincu qu'ils éprouvaient quelques sensations intérieures, mais je n'ai jamais obtenu que des descriptions tout à fait fausses ou du moins fort erronées. Il est extrêmement rare que des somnambules, même très lucides, voient approximativement leur intérieur. Ils n'ont, la plupart, que des idées absurdes, qui ressemblent à de vains songes, et c'est tout. Cependant, un somnambule, dépourvu de connaissances physiologiques, me dit voir son cœur, les vaisseaux qui y sont *attachés*. Il les compta avec peine, me dit qu'il y en avait *huit*, que le sang qui circulait, n'était pas de la même couleur dans tous et qu'il allait plus vite dans les uns que dans les autres. Voilà la seule réponse *passable* que j'aie jamais obtenue.

ses parties. Il serait difficile de dire si cette vue intérieure s'exerce immédiatement par l'esprit, ou par l'intermédiaire de la faculté correspondante du corps. Les cas sont trop peu nombreux, et l'attention des observateurs a été trop peu dirigée sur ce point, pour qu'il puisse recevoir une solution satisfaisante. Mais toujours le phénomène dont nous parlons, me paraît être une des preuves expérimentales les plus importantes de la différence de l'esprit et du corps comme deux êtres distincts; car, sans cette distinction, le corps ne saurait pas devenir, dans la partie même qui est considérée comme le siége de l'âme, un objet de contemplation intérieure pour l'esprit.

Le second phénomène, les somnambules prédisant avec une grande exactitude des accidens qui se rapportent à la maladie (1), s'explique prin-

(1) M. Rostan regarde ces faits comme tellement extraordinaires, qu'il hésite à croire à leur réalité, malgré qu'il en ait lui-même observé un assez grand nombre. Il dit l. c. « J'ai vu, dans ce genre, des faits bien singuliers; mais j'avouerai que, bien que *je les aie vus souvent, j'en doute encore.* Comment connaître, en effet, ce qui n'existe pas encore, ce qui, par conséquent, n'est rien?... M. Georget a vu annoncer avec précision des accès d'hysterie, d'épilepsie, l'éruption des règles et prédire leur durée, l'heure de leur terminaison; et j'ai été témoin de faits bien plus incroyables. Je le répète, des faits de ce genre ne sont pas croyables; il est toujours bien plus philosophique de croire qu'on s'est trompé, qu'on a mal jugé, mal apprécié, ou qu'on a été induit en erreur, que d'ajouter foi à des phénomènes dont l'existence répugne à toute raison. » On comprend difficilement comment on peut se tromper dans ce genre d'expérience, où il s'agit de constater simplement si l'accident que le somnambule a prédit arrive en effet. La difficulté qui existe pour l'auteur dans l'explication de ce phénomène, vient de ce qu'il n'a pas remarqué le caractère dominant de la vie du corps, comme je l'ai indiqué, et qu'il n'a pas non plus fait

cipalement par la régularité avec laquelle s'accomplissent dans le corps toutes les fonctions et tous les actes dont un germe a été déjà déposé. En déterminant la différence qui existe entre l'esprit et le corps, j'ai beaucoup insisté sur ce caractère de fatalité qui prédomine dans tous les actes de la vie corporelle en opposition à la spontanéité et liberté qui distingue les opérations de l'esprit. Or, c'est cette fatalité qui fait prévoir aux somnambules l'époque d'une crise ou d'un changement quelconque, dont il existe déjà un germe dans le corps. Il serait impossible d'indiquer exactement la manière dont les somnambules font leurs calculs, mais je crois que le procédé qu'ils emploient a beaucoup d'analogie avec celui dont notre esprit se sert en mesurant le temps qu'il passe dans le sommeil; car le réveil à heure fixe, que beaucoup de personnes ont en leur pouvoir, atteste une aptitude semblable, et, comme toutes les facultés sont bien plus élevées dans le somnambulisme, la facilité de préciser dans des mesures de temps le développement et l'arrivée de crises, auxquelles il y a déjà une prédisposition dans le corps, doit être aussi plus grande.

Dans tous ces phénomènes de la vue interne, il y a une circonstance physiologique que je ne puis pas passer sous silence. Les somnambules qui se trou-

attention à ce que les accidens prédits existaient déjà en *germe* dans le corps et que les somnambules prévoyaient ainsi seulement le développement exact de ce qui *existait déjà*. Du reste il n'y a pas de fait plus commun, dans l'histoire du somnambulisme, que ce genre de prédictions, qui, comme nous avons vu, est tout naturel.

vent dans cet état de lucidité assurent, qu'ils sont aidés dans cette vue par une lumière qui ne cède en rien à l'éclat de la lumière extérieure, que tout leur corps leur paraît comme pénétré de chaleur et de lumière; mais ordinairement, ils ne savent pas se faire comprendre sur la manière dont ils voient. C'est en se fondant sur cette circonstance qu'on a supposé l'existence d'un fluide encore plus fin que la lumière, qui, en traversant tous les corps sans exception, permît aux somnambules de voir dans leur intérieur comme au dehors à travers des corps opaques. Mais il me semble qu'on n'a pas besoin d'augmenter ainsi le nombre des fluides, puisqu'il est physiologiquement démontré que la lumière ordinaire de la physique n'est pas la seule qui existe, mais que des corps organiques, comme beaucoup de plantes et d'animaux développent d'eux-mêmes de la lumière organique. Or comme la lumière est intimement liée avec l'électricité et le magnétisme, on peut supposer, avec une grande certitude, que cette lumière organique se développe dans le corps par le procédé de magnétisation.

Nous avons maintenant à considérer la faculté de la vue, en tant qu'elle se rapporte à des choses externes et qui s'exerce dans les degrés élevés du somnambulisme à de grandes distances à travers des corps opaques. Comme ce fait n'a lieu que dans un haut degré de lucidité, qui ne se manifeste pas chez tous les somnambules clairvoyans, il est encore contesté par beaucoup de personnes qui se livrent à l'étude des phénomènes magnétiques.

Si je me décide ici pour l'affirmative, c'est sur le témoignage de plusieurs personnes et d'auteurs dignes de foi, et sur l'observation que j'ai faite moi-même d'un fait qui m'a paru décisif. Il s'agit de trouver à ce phénomène une explication.

Sous le rapport psychologique, cette explication ne présente aucune difficulté ; la *faculté* de la vue s'exerce aussi dans l'état ordinaire à des distances immenses; nous reconnaissons dans un instant, par la lumière et à travers d'autres corps, qui, il est vrai, sont transparens, l'existence d'objets fort éloignés de nous, par exemple les étoiles. Si quelque chose peut exciter l'étonnement, c'est cette faculté merveilleuse, qui, par un organe aussi petit que la pupile, peut embrasser des distances aussi grandes. Mais, dans l'état ordinaire, la vue ne s'exerce qu'à travers des corps transparens, tandis que dans le somnambulisme elle s'opère à travers des corps opaques : c'est donc cette seule circonstance physique qui demande une explication.

D'abord, il est à remarquer que c'est toujours au travers des corps, ou, comme on dit, au travers de la *matière*, que la vue s'exerce; et la difficulté ne vient que d'une matière *particulière*, celle qu'on appelle non transparente et qu'on regarde comme *impénétrable* à la lumière. Mais c'est ici que je dois vous rappeler ce que j'ai dit dans la seconde séance sur la matière et les fausses opinions qu'on s'en est faites (1). Je crois avoir démontré, par des argumens qu'une saine observa-

(1) p. 81-101.

tion de la vie de la nature a fournis, qu'il n'y a pas d'hypothèse plus extravagante et aussi dénuée de tout fondement expérimental, que de regarder la matière comme quelque chose existant en soi-même, comme une masse inerte à laquelle on donne ensuite des qualités également fictives, comme le vide absolu et le solide absolu, ou l'impénétrabilité (1). J'ai fait voir que la matière n'est pas quelque chose d'opposé aux *forces*, qu'elle n'est en elle-même rien que l'expression visible de l'équilibre des différentes forces qui, seules, constituent la vie de la nature, et forment les divers procédés, soit dynamiques, chimiques, ou organiques, que nous y apercevons. Nous avons vu que le procédé dynamique qui détermine les corps bruts, ou la vie dite organique, est constitué par les deux forces fondamentales de l'attraction et de la répulsion avec les forces générales de la lumière, la chaleur, le magnétisme et l'électrécité qui en sont les causes productives (2). Ainsi, chaque corps, quelque brut ou impénétrable qu'il paraisse, est pénétré du procédé de la lumière, de la chaleur, et il n'est absolument rien que ces forces mêmes dans de certains degrés *d'intensité, d'attraction et de répulsion.* Aucun corps n'est donc dépourvu de lumière, qui est aussi universellement répandue que la chaleur dont elle est une cause. Il n'y a pas de ténèbres absolus, comme il n'y a pas de froid absolu; ces deux négations

(2) p. 88.
(1) 101-103.

n'existent pas; la lumière et la chaleur sont, dans la vie de la nature, des élémens aussi constitutifs que l'intelligence et le sentiment dans la vie de l'esprit. Dans l'état ordinaire des organes, la faculté de la vue demande, pour s'exercer, un certain degré de transparence dans les corps; mais, comme la lumière existe, et pénètre toujours dans tous les corps, on peut facilement concevoir qu'avec une élévation de la faculté de la vue, et à la transparence de tout le corps du somnambule que nous avons déjà signalé, il voit aussi, par l'intermédiaire de cette lumière, à de longues distances, au travers des corps qui ne sont opaques que relativement à l'état ordinaire de nos organes (1). On n'a pas besoin de supposer un fluide lumineux nouveau, il faut seulement bien connaître celui qui existe, pour expliquer naturellement le phénomène qui a été l'objet de ces remarques.

Nous avons encore à considérer le troisième point de cette question, touchant la transposition de la faculté de la vue à des parties internes du corps qui en sont dénuées dans l'état ordinaire.

Il est un phénomène très vulgaire dans l'état du somnambulisme lucide, c'est que les somnambules distinguent des objets placés sur l'épigastre, et qu'ils parviennent même, quoique ce soit dans des cas

(1) Cette explication ne se rapporte cependant qu'aux objets matériels et à la vue du corps. On sait que lorsqu'un somnambule a été mis en rapport avec une personne éloignée, elle ne voit que cette personne, immédiatement et sans apercevoir les objets intermédiaires. Ce rapport est alors principalement intellectuel, au-dessus des liens de l'espace, et ne s'explique que par le lien direct de tous les esprits, explication qui appartient à la métaphysique.

plus rares, à lire des écrits placés sur cet endroit. Mais ce n'est pas seulement par l'épigastre que la vue s'exerce; elle s'exerce aussi par d'autres parties, comme le front et l'occiput (1); et, comme

(1) Une expérience curieuse faite, à cet égard, par M. Rostan, est digne d'être citée à cause de sa rareté. L'auteur dit l. c. : « Si la vue est abolie dans son sens naturel, il est tout à fait démontré pour moi qu'elle existe dans plusieurs parties du corps. Voici une expérience que j'ai fréquemment répétée, mais qu'enfin j'ai dû interrompre, parce qu'elle fatiguait prodigieusement ma somnambule qui me dit, que si je continuais, elle deviendrait folle. Cette expérience a été faite en présence de mon collègue et ami, M. Ferrus, que je crois devoir nommer ici, parce que son témoignage ne peut qu'être du plus grand poids. Je pris ma montre que je placai à trois ou quatre pouces derrière l'occiput; je demandais à la somnambule, si elle voyait quelque chose. « Certainement, je vois quelque chose qui brille, ça me fait mal. » Sa physionomie exprimait la douleur : la nôtre devait exprimer l'étonnement. Nous nous regardâmes, et M. Ferrus, rompant le silence, me dit que puisqu'elle voyait queque chose, elle dirait sans doute ce que c'était. — Qu'est-ce que vous voyez briller? — Ah! je ne sais pas, je ne puis vous le dire. — Regardez bien. — Attendez... ça me fatigue... (et après un moment de grande attention) : « C'est une montre. » Nouveau sujet de surprise. Mais si elle voit que c'est une montre, me dit encore M. Ferrus, elle verra sans doute qu'elle heure il est.—Pourriez-vous me dire quelle heure il est? — Oh! non, c'est trop difficile. — Faites attention, cherchez bien. — Attendez... je vais tâcher... Je dirai peut-être bien l'heure, mais je ne pourrais jamais voir les minutes; » et après avoir cherché avec la plus grande attention : — Il est huit heures moins dix minutes; » ce qui était exact. M. Ferrus voulut répéter l'expérience lui-même, et la répéta avec le même succès. Il me fit tourner plusieurs fois l'aiguille de sa montre; nous la lui présentâmes sans l'avoir regardée, elle ne se trompa point. Une autre fois, je plaçai la montre sur le front; elle accusa bien l'heure, mais nous dit les minutes au rebours, en plus ce qui était en moins, et réciproquement; ce qu'on ne peut attribuer qu'à une moindre lucidité dans cette partie, ou à l'habitude où nous étions de placer le cadran derrière l'occiput. Quoi qu'il en soit, cette somnambule se défiait tellement de sa clairvoyance qui était telle, cependant, que je n'en ai jamais vu de semblable, qu'il ne lui parais-

ce sont particulièrement ces parties qui font dans l'état de somnambulisme la fonction de l'organe de la vue, il faut qu'il existe une raison physiologique, qui fait que la vue puisse se transporter

sait jamais possible de voir ce qu'on lui demandait. Il serait beaucoup trop long de rapporter tout ce qu'elle me dit de singulier; le fait que je viens de raconter suffit. Ainsi, voilà bien la faculté de voir transportée dans d'autres organes que ceux qui en sont chargés dans l'état normal; le fait, je l'ai vu et je l'ai fait voir. »

Chez les somnambules que j'ai pu observer moi-même, cette expérience n'a jamais réussi. Après de grands efforts plusieurs parvenaient bien à voir que c'était une montre (quoique ce fait seul ne puisse être d'aucune importance pour ceux qui doutent du sommeil réel des somnambules, parce que tout le monde peut savoir par le bruit particulier que c'est une montre), mais ils nous prévenaient eux-mêmes, qu'il leur était impossible de déterminer l'heure ; et lorsqu'on voulait les forcer de répondre, l'effort et la douleur se peignaient sur leur figure et ils répondaient à faux. Quelques uns de ces mêmes somnambules nommaient après un très court instant les mêmes objets qui, bien enveloppés, étaient placés sur l'épigastre, mais ne savaient pas lire l'écriture.

M. Rostan, rapproche avec raison de ce phénomène, où le somnambule voit par plusieurs parties du corps, le fait très vraisemblable, « que beaucoup d'animaux des classes inférieures, dépourvus d'organes de la vision, sont sensibles à la lumière par toute la périphérie de leur corps ; » fait qui se rapporte encore à ce que nous avons dit de la lumière organique des êtres vivans. « Leur sensibilité générale, continue l'auteur, perçoit à la fois et par tous les points de leur surface, les odeurs, les saveurs et la lumière. Dans le cas (précité) qui nous occupe, la sensibilité générale paraît être exaltée à ce point, et si la nature a départi à certains nerfs la faculté de sentir le son, les odeurs, les saveurs, la lumière, lorsqu'elle les prive de cette faculté, ne peut-elle pas la transmettre aux autres nerfs? Pourquoi les nerfs qui s'épanouissent à la peau ne pourraient-ils pas, dans cette circonstance, être doués momentanément de la sensibilité spéciale du nerf optique, du nerf olfactif ou du nerf acoustique? puisqu'en dernière analyse voir, flairer, entendre, etc., ne sont que sentir la lumière, les odeurs, les sons, etc. Mais chez les somnambules cette faculté de voir n'est pas bornée aux objets exposés à découvert à

plutôt dans ces parties que dans d'autres. Ceux qui admettent, comme la plupart des physiologistes d'Allemagne appartenant à l'école nouvelle de la philosophie de la nature, que la tête et le corps sont deux moitiés organisées dans leurs fonctions et organes, de manière qu'à chaque organe de la tête correspond un organe analogue dans le corps, et qui font ainsi correspondre les reins aux yeux, expliquent par cette correspondance la transposition de la faculté de vue dans la région de l'épigastre qui est aussi celle des reins. La vue par l'occiput s'expliquerait peut-être par le cerveau, l'organe central de toutes les facultés, qui est aussi répandu dans cette partie de la tête. Mais les expériences faites dans cette vue physiologique sont encore trop peu nombreuses pour qu'on puisse donner avec quelque certitude une raison des transpositions que je viens d'indiquer.

Nous abordons maintenant la question de savoir comment il se fait que le somnambule puisse se revêtir de ce qu'on a appelé la double personnalité. Déterminons d'abord ce qu'on désigne par ce mot.

Dans l'état de somnambulisme, il se montre parfois plusieurs degrés, distincts l'un de l'autre en

leur investigation, ils jouissent encore de la faculté de distinguer à travers les corps opaques. Une somnambule m'a constamment dit, sans jamais se tromper, si j'avais l'estomac vide ou plein; elle allait jusqu'à me dire si j'avais beaucoup ou peu mangé. On peut voir dans les divers auteurs et surtout dans Petetin, des faits bien autrement singuliers. »

ce que le somnambule commence dans chacun d'eux une série nouvelle d'actes, comme si le degré précédent, dont il vient de sortir, n'avait point existé, de sorte qu'on croit entendre une personne toute différente de la précédente. De plus, il y a cette distinction remarquable entre les différens degrés, que le somnambule ne se rappelle pas ce qu'il a dit et fait dans le degré plus élevé, tandis qu'il a dans celui-ci une parfaite connaissance de tout ce qui s'est passé dans le degré inférieur, sans continuer cependant la marche naturelle des opérations de l'état précédent. Jusqu'ici on n'a remarqué que deux degrés de la vraie clairvoyance magnétique; mais le second degré paraît aussi différent du premier, que celui-ci l'est de la veille ordinaire. Les somnambules paraissent alors être élevés dans un ordre tout nouveau, leurs facultés intellectuelles sont exaltées à un degré vraiment étonnant, et, si on les en croyait, ils se trouveraient et verraient dans un monde tout nouveau. Pour le corps, il s'opère également un notable changement; si, dans le premier degré du somnambulisme clairvoyant, les yeux restaient fermés, comme c'est le cas ordinaire, maintenant ils s'ouvrent comme si le somnambule passait à une veille nouvelle; cependant il est bien certain qu'ils ne voient pas de leurs yeux ouverts, puisque la pupille restant tournée en haut n'en permet aucun usage; un éclat plus vif se répand sur toute la figure, toutes les manières d'agir, tous les gestes acquièrent une grâce extraordinaire, l'esprit semble être entré dans l'entière possession de soi-même et plein

des sentimens les plus nobles et des pensées les plus élevées, il trouve avec facilité, pour les exprimer, les formes les plus belles et souvent les plus poétiques (1).

La double personnalité ne doit pas être entendue dans ce sens que le somnambule devient dans un de ces états une personne entièrement différente : le souvenir seul, le lien ordinaire, mais non unique, entre les divers actes de la vie d'un homme, manque ici partiellement; mais comme cette réminiscence existe dans le degré supérieur où le somnambule se rappelle tout ce qu'il a fait, soit dans l'état ordinaire de la vie, soit dans le premier degré du somnambulisme, il y a évidemment une liaison entre les différens degrés, quoiqu'elle ne se manifeste, par le souvenir, que d'un seul côté. On pourrait se figurer ces trois états principaux, comme trois cercles de la vie, contenus l'un dans l'autre, et dont le troisième étant le plus extensif

(1) Je n'ai pas eu l'occasion d'observer moi-même cet état, mais un grand nombre d'expériences en constate l'existence. Entre toutes les monographies de cas de somnambulisme, je citerai: « l'histoire d'une somnambule, décrite par M. de Strombeck,» 1812 (ou 13). Je cite cette histoire de préférence, parce que toutes les personnes qui y figurent m'ont été personnellement connues, et que son digne et savant auteur, maintenant ministre d'état du duché de Brunswick, a eu la précaution d'appeler comme témoins tous les médecins de la ville de Celle, où, dans la famille de l'auteur, l'histoire de ce somnambulisme spontané s'est passé, et de leur faire raconter dans le supplément les faits auxquels ils avaient assisté. Les phénomènes les plus extraordinaires ont eu lieu dans ce cas, les deux degrés, jusqu'alors (1812) très peu connus, se sont manifestés avec une grande netteté, et avec les circonstances que j'ai indiquées. Dans le degré le plus élevé, la somnambule s'exprimait en vers et dans les plus beaux vers que l'auteur croit avoir jamais entendus.

comprendrait les deux autres, sans être compris par eux-mêmes. La personnalité humaine s'élèverait ainsi successivement comme par une métamorphose ascendante dans des sphères plus élevées, dont chacune présenterait une vue plus large, en embrassant en même temps la sphère inférieure par le lien du souvenir.

Il serait difficile de donner une raison psychologique satisfaisante de la distinction particulière de ces degrés d'où naît ce qu'on appelle la double personnalité. Il ne s'agit plus ici de deux états tout opposés, comme la veille et le sommeil, et dont l'oubli réciproque s'explique par leur opposition, par l'activité toute différente dans laquelle se trouvent le corps et l'esprit. Toutefois, l'oubli partiel qui se manifeste dans le degré inférieur de l'état de somnambulisme pourrait encore s'expliquer psychologiquement par l'élévation extraordinaire de toutes les facultés, qui constitue une grande différence entre les deux degrés du somnambulisme; car, même dans la veille ordinaire, quand nos facultés ont été quelque temps excitées à un haut degré, et que nous retombons dans l'activité ordinaire, nous nous souvenons avec difficulté de ce que nous avons fait dans l'état d'exaltation; cependant, il me paraît probable que les deux états dont nous parlons ne se fondent pas uniquement sur une élévation différente de nos facultés, mais qu'ils correspondent aussi à deux ordres de choses différens, qu'on ne saurait déterminer psychologiquement. Ceci est encore un point où des considérations métaphysiques de-

vraient concourir avec la psychologie à une explication complète.

La double personnalité dont nous parlons ici, ne doit pas être confondue avec celle de la folie, où une personne se croit dans une position sociale toute différente à celle qu'elle occupe dans la vie réelle. Il y a quelques cas où la folie s'est jointe à la clairvoyance, mais ces erreurs de la folie n'ont rien de commun avec le phénomène dont nous venons de parler tout à l'heure.

Mais il y a encore une autre espèce de double personnalité et qui mérite mieux ce nom : celle qui se manifeste aussi dans le plus haut degré du somnambulisme, et qui consiste dans une duplicité non pas successive, mais contemporaine de l'être du somnambule. Les somnambules, quand on les interroge sur les prédictions qui ont rapport au corps, affirment que ce n'est pas par *eux* qu'ils savent ce qu'ils énoncent à cet égard, mais qu'il leur paraît y avoir un autre *moi* en eux, qui les avertit et leur impose même avec une force irrésistible ce qu'ils doivent dire (1). On a voulu voir dans ce fait une intervention et inspiration mystérieuse d'un être supérieur; mais si vous vous rappelez ce que j'ai dit sur la différence d'être de l'esprit et du corps et sur la nature du principe animique, et jusqu'à un certain degré intellectuel, qui anime l'être vivant du corps, vous concevrez sans difficulté comment, dans un état

(1) Je renvoie à cet égard à l'histoire de la somnambule de Strombeck, où cet état particulier a été indiqué plusieurs fois par la somnambule même.

qui est fondé sur la plus grande distinction possible de l'esprit et du corps, et en même temps sur l'élévation des facultés respectives de chacun, il peut naître une duplicité où le corps même, en se manifestant dans ses propres facultés d'ame, se revêt du caractère de la personnalité en se montrant comme un *moi* à lui. Cette double personnalité qui paraît dans cet état est donc une preuve de plus de la duplicité de l'être de l'homme, et un témoignage de la vérité de ce que nous avons dit sur l'ame particulière du corps.

Quant à la question de savoir jusqu'à quel point peut s'exercer la faculté de prédictions dont les somnambules paraissent être doués, notre réponse, conforme à l'expérience, est très simple. Cette faculté ne s'étend que sur des *faits*, soit intellectuels, soit matériels, aperçus par eux dans leur vue intérieure, mais déjà fondés, et dont ils prévoient seulement le développement avec une plus grande clarté. Aussitôt que le somnambule sort de la vue immédiate, qu'il commence à juger par *induction*, ce qu'il fait comme tout autre homme, ses jugemens sont sujets à l'erreur quand il n'a pas fait entrer toutes les circonstances qui peuvent modifier un fait dans son développement. Jusqu'à présent on n'a pas assez distingué entre la vue immédiate des faits présens et la prédiction qui se rapporte à des faits à venir, résultant de faits déjà fondés dans le présent. Cette prédiction est le produit du *raisonnement* qui, dans le cas surtout où il s'exerce sur des faits d'expérience toujours si complexes et si susceptibles de changement, est

toujours sujet à l'erreur. C'est par cette raison qu'on constate si souvent, dans ce genre de prédictions, que les somnambules se sont trompés quand ils prédisent à un autre l'arrivée ou la fin d'une maladie, ou la mort prochaine de personnes encore vivantes. Mais pour ce qui concerne la vue de faits qui se sont passés, ou qui se passent dans ce moment même, il est difficile de déterminer une limite, parce qu'une fois qu'il est reconnu que les somnambules voient à de grandes distances, il devient impossible d'indiquer à cette vue des bornes dans l'espace. Cette étendue de vue a été trop souvent constatée pour qu'on puisse en douter. Mais comme cette vue se borne toujours à des *faits*, c'est-à-dire à des particularités, on conçoit combien il est absurde de demander à des somnambules des solutions sur des théories scientifiques de la physique ou de la psychologie. La science n'est pas une pure aggrégation de faits; elle ordonne et lie les faits par le *raisonnement*, qui ne saurait jamais être remplacé par la perception. Il n'est donc pas à craindre que la clairvoyance du somnambulisme ne rende inutile la science; la vue plus élevée des somnambules pourra peut-être, si elle est bien guidée, enrichir la science de faits importans, mais jamais déterminer l'ordre et l'unité qui existe entre tous les faits, ce qui est l'œuvre de la raison.

Quant à la dernière question que nous avons soulevée : celle de savoir comment le magnétisme vital peut contribuer au rétablissement de la santé, nous ne pourrons nous occuper ici que de la cause

générale qui fait que le magnétisme, qu'il soit produit spontanément par la nature ou par l'art, exerce une salutaire influence sur le corps malade. Le magnétisme, comme nous avons vu, détermine un grand changement dans tous les rapports de l'esprit et du corps; dans le corps, le système principal de la vie, le système nerveux avec l'organe central, le cerveau, est particulièrement affecté et élevé à un haut degré d'action dans toutes ses fonctions; c'est donc la vie *générale* et centrale qui, dans le magnétisme, devient prédominante sur la vie *particulière* des organes. Or, comme toute maladie se fonde plus ou moins sur la prédominance anormale qu'une partie, soit organe ou fonction, acquiert sur la vie *totale*, l'état magnétique est extrêmement propre à guérir la partie malade par *l'élévation générale de toute la vie* du corps au moyen du système nerveux, et par l'influence harmonique que l'exaltation de toutes les fonctions et parties doit exercer sur cette partie. C'est donc surtout dans les maladies qui ont leur cause immédiate ou éloignée dans une affection du système nerveux, que le magnétisme peut produire particulièrement la guérison; et c'est aussi dans les graves maladies qui se fondent bien plus sur une altération des justes rapports de l'esprit et du corps, comme l'épilepsie, l'hystérie, la catalepsie, la folie, que sur de pures affections organiques du corps, que le magnétisme doit avoir une influence très salutaire. C'est dans ces cas où la médecine, qui considère seulement le corps, est surtout impuissante, que la nature produit d'elle-même le

magnétisme pour opérer la guérison. Souvent, l'épilepsie, la catalepsie, l'hystérie et aussi quelques espèces de folies, sont accompagnées d'un degré plus ou moins élevé de somnambulisme. L'expérience prouve que le magnétisme a été employé avec succès dans les trois premières maladies que je viens de nommer; mais, quoiqu'on ait jusqu'à présent très peu appliqué le traitement magnétique à la folie, je n'hésite pourtant pas à croire que les effets en seraient des plus heureux, en me fondant sur la vérité générale que la folie est produite par une altération des vrais rapports de l'esprit et du corps, et que, par conséquent, un état qui élève si extraordinairement toutes les facultés de l'homme, et qui montre l'esprit et le corps dans une harmonie si intime, doit puissamment contribuer à rétablir dans les facultés de l'esprit et du corps, la régularité et l'équilibre rompus par les différens genres d'aliénation mentale.

Telles sont les questions principales soulevées par le magnétisme vital, auxquelles nous avons tâché de donner une solution fondée sur la doctrine psychologique que nous avons développée précédemment relativement à la vie de l'esprit et du corps. Le phénomène du magnétisme soulève bien d'autres questions encore, mais qui ne sauraient trouver de solution que dans la doctrine générale sur les rapports spirituels et physiques de l'homme avec la nature, sur les rapports de l'homme individuel avec l'humanité comme homme général et universel, et peut-être même sur les rapports religieux de l'homme avec l'Etre-Suprême; mais cette

doctrine n'est pas du domaine de la psychologie dans le cadre de laquelle nous avons dû nous renfermer, et qui, dans tous les cas, reste le principal fondement intellectuel pour l'intelligence et la solution des questions relatives aux facultés de l'esprit et du corps, et aux rapports qui existent entre eux.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'histoire du magnétisme, de montrer que les phénomènes qu'il présente ont été connus dans tous les temps, (1) et comment, après avoir été de nouveau reconnu par Mesmer et rapporté par lui à une cause naturelle, il a éprouvé long-temps un sort très variable, ayant été tantôt abandonné, tantôt repris avec une nouvelle ardeur, jusqu'à ce que, dans les derniers temps, une observation plus calme et libre de préoccupation ait constaté l'existence des principaux phénomènes qu'on avait dès le commencement attribué à cet état. Découvert dans un temps où les principes du matérialisme le

(1) Voy. le *Coup d'œil rapide sur l'histoire du magnétisme* dans l'article cité du Dictionnaire des sciences médicales. Il y a deux ouvrages allemands particulièrement consacré à l'histoire du magnétisme animal : « *Histoire du magnétisme animal* » (Geschiehte, etc.), par Ennemoser, 1819; et « Exposition historique du magnétisme animal considéré comme moyen thérapeutique, 1824, » (all.) par Ziermann, qui prouvent par des recherches historiques et par des récits de faits de somnambulisme puisés dans les auteurs grecs et latins et dans des ouvrages antérieurs à la découverte de Mesmer, que, non seulement les phénomènes principaux ont été connus des Hindous, des Egyptiens, des Hébreux, des Grecs, des Romains et des peuples modernes, mais qu'un traitement analogue à la manipulation actuelle, quoique mêlée presque toujours de cérémonies superstitieuses, a été appliqué dans des maladies nerveuses, et couronné de succès.

plus grossier s'étaient emparés de la plupart des esprits et contre lequel il était une énergique protestation que la nature faisait ainsi elle-même, il trouve encore aujourd'hui des adversaires dans les personnes qui sont encore imbues de l'ancienne doctrine matérialiste, tandis qu'il est compris et expliqué d'une manière naturelle par celles qui se sont élevées à l'intelligence des rapports qui existent entre l'esprit et le corps comme deux êtres différens, mais doués de facultés d'ame analogues, et qui ont reconnu, avec la théorie dynamique, l'existence d'un principe animique qui domine aussi toute la vie de la nature.

Après avoir ainsi déterminé les causes du somnambulisme magnétique et expliqué les différens phénomènes qu'il présente, nous passons au dernier sujet que nous nous sommes proposé de traiter dans le problème général des rapports de l'esprit et du corps; c'est l'ensemble des phénomènes désignés sous le nom générique de *folie ou aliénation mentale*, que nous avons encore à expliquer par la doctrine de l'homme que nous avons développée. Cette question est, sans aucun doute, la plus compliquée qui se soit présentée; elle est bien plus difficile à résoudre que celle du somnambulisme, parce qu'elle embrasse des faits tellement variés, qu'il faut la plus grande force de réflexion et de combinaison pour en saisir l'idée fondamentale. Il en est de ces rapports maladifs comme du mal en général; tout partiel qu'il soit, il peut affecter toutes les faces du bien, toutes les parties de la vie, de sorte qu'on croirait que le mal a tout

envahi, bien qu'il soit évident qu'il n'a pas d'existence en soi, qu'il consiste seulement dans de faux rapports des choses bonnes en soi, en se fondant toujours sur un bien qui reste aussi le moyen par lequel il peut être détruit. Quand on considère quelques cas de folie compliquée, on serait tenté de croire qu'il n'y a plus une seule partie saine dans l'homme entier, et cependant, malgré ce désaccord complet. entre toutes les facultés et fonctions, on s'aperçoit, dans une recherche plus approfondie, que les désordres ne viennent que d'un exercice mal réglé de facultés bonnes en elles-mêmes, et qui restent même comme le lien causal entre tous les actes que nous voyons s'accomplir. Aussi l'explication ne peut-elle pas se proposer un autre but que de montrer comment cette variété des phénomènes compliqués de la folie se laisse rapporter à des facultés et des fonctions simples et justes dans l'état sain, déréglées dans l'état maladif. C'est donc la connaissance des vrais rapports de la vie de l'homme que nous avons acquise par les recherches précédentes qui doit nous faire comprendre les altérations que ces rapports peuvent éprouver. En procédant de cette manière, nous saisirons les causes principales qui déterminent les différens genres d'aliénation mentale, et c'est la connaissance des causes qui seule peut être le but de nos recherches qui ne peuvent pas s'étendre à des cas particuliers, mais seulement aux genres dans lesquels se laissent résumer tous les faits partiels quelque compliqués qu'ils paraissent. Ce n'est donc pas un traité de

la folie que je développerai devant vous, j'essaierai seulement de déterminer les causes générales en tant qu'elles sont fondées sur les rapports de l'esprit et du corps (1).

Dans l'explication des phénomènes de l'aliénation mentale, nous rencontrons les systèmes opposés du matérialisme et du spiritualism cherchant l'un et l'autre à résoudre, avec leurs principes exclusifs, les questions soulevées par cette maladie. Le plus grand nombre des physiologistes imbus plus ou moins des anciens principes du matérialisme, faisant abstraction de l'esprit, ne veulent voir, dans ce que la langue de tous les peuples a appelé des maladies de l'esprit, que des altérations des organes et fonctions du corps, et particulièrement du cerveau, regardé par eux comme la cause rectrice de la vie humaine. Mais ce qui doit paraître singulier, c'est que les partisans de cette opinion accusent souvent de matérialisme ceux qui cherchent dans l'esprit même des causes de la folie, prétendant que l'esprit devrait être matériel pour être sujet lui-même aux désordres de la folie. Il

(1) Les ouvrages ou traités particuliers sur la folie qu'on consultera avec fruit, sont : *Pinel*, Traité sur l'aliénation mentale, Paris, 1800; *Georget*, de la Folie; *Esquirol*, Pathologie et Therapie générale et spéciale de l'aliénation mentale; *Guislain*, Traité sur les Phrénopathies, Bruxelles; 1833. *Reil*, sur la Cure des maladies de l'esprit par voie psychique (allemand); *Heinroth*, des Désordres de la vie animique, (allemand), 1818; *Neumann*, Traité systématique sur les maladies de l'esprit (allemand), 1822; *Buzorini*, Recherches sur les conditions organiques des différentes espèces de folies (allemand), 1824; *Groos*, Recherches sur les conditions morales et organiques de la folie (allemand), 1826.

est évident qu'on considère ici l'esprit comme une espèce d'*entité* placée dans le corps, mais comme non susceptible d'être affectée en elle-même par les altérations qui surviennent dans les fonctions corporelles; c'est cette fausse idée de l'esprit, conservée de l'ancienne métaphysique basée sur des entités de toutes espèces, qui induit ici en erreur, et fait qu'on néglige au moins un côté principal de cette question. L'esprit, qui peut se tromper et faire du mal, peut aussi être une cause des désordres intellectuels qui caractérisent la folie. Comme le mal *moral* est le plus grave et plus intime entre tous les maux, de même les causes morales de la folie sont le côté le plus important à considérer. C'est ce côté qui est entièrement négligé par les physiologistes (1), mais c'est aussi à cause de cette négligence qu'ils n'ont encore rien établi qui se rapprochât seulement d'une explication.

Les psychologues, de leur côté, ont en général accordé trop peu d'attention aux causes physiques qui se développent souvent dans différentes parties du corps, et qui déterminent, par la liaison intime qui existe entre l'esprit et le corps, une al-

(1) Nous lisons encore dans le dernier ouvrage français sur la folie, dans le Traité sur les phrénopathies de M. Guislain, ouvrage qui, du reste, renferme quelques bonnes observations, l'avertissement donné par l'auteur même, « qu'il s'est soigneusement abstenu de vouloir déterminer quelle part l'essence immortelle de la pensée prend au désordre de l'esprit, » comme si on pouvait jamais espérer de trouver le traitement convenable, si on ne sait pas comment on doit agir sur l'esprit selon la part qu'il prend à ces désordres.

tération dans leur rapport vital. Ceux qui ont poussé l'opinion exclusive du spiritualisme jusqu'au dernier degré, sont arrivés à prétendre que toutes les espèces de folie, comme la cause en était uniquement dans l'esprit, c'est-à-dire dans un être libre et responsable de ses actes, étaient le résultat d'un *péché* précédent de l'esprit. Je n'ai pas besoin de vous montrer, combien est extravagante cette opinion, qui assimile le délire causé par une chute sur la tête avec la folie produite par une mauvaise application volontaire de nos facultés intellectuelles, et qui, en même temps, ne fait aucune part aux erreurs involontaires résultant de la nature finie de notre esprit pour les considérer toutes comme une faute morale.

Nous avons vu dans notre recherche sur les rapports de l'esprit et du corps, de quelle manière les opinions exclusives du spiritualisme et du matérialisme se laissent concilier dans une doctrine supérieure qui, en reconnaissant au corps lui-même des facultés analogues à celles de l'esprit, établit un parallélisme général entre toutes leurs fonctions; c'est cette correspondance intime dans la vie de ces deux êtres qui nous expliquera comment les altérations éprouvées par l'un dans certaines fonctions peuvent affecter des fonctions correspondantes de l'autre.

Nous avons d'abord à déterminer le caractère qui distingue les maladies de l'esprit de celles du corps. Le propre de ces dernières maladies, c'est d'être le produit de pures altérations de fonctions et d'organes qui ne sont pas assez profondes et per-

manente pour provoquer une lésion dans les rapports fondamentaux qui unissent l'esprit et le corps. La fièvre qui fait naître un délire, attaque certainement ces rapports, mais l'altération n'est ordinairement que momentanée, et n'a pas le caractère durable d'une maladie; d'autres altérations peuvent survenir dans le corps, sans déterminer un désordre dans l'esprit. C'est donc seulement la lésion des rapports fondamentaux qui existent entre l'esprit et le corps, qui constitue le caractère essentiel des maladies, que toutes les langues cultivées appellent maladies de l'esprit pour les distinguer de celles qui attaquent seulement l'organisme. Cependant, d'un autre côté, l'expression de maladies de l'esprit est trop large, puisqu'on pourrait embrasser dans cette dénomination toutes les erreurs et actes vicieux dans lesquels l'esprit peut tomber. Certes, quand les idées de l'esprit ne se trouvent pas en accord avec le monde réel, quand ses actes ne correspondent pas au but qu'il doit se proposer comme être raisonnable, sa vie est en désordre, il est malade, et il n'y a aucun doute que ce ne soient ces faux rapports dans la vie intellectuelle, qui, étant portés à un haut degré et devenant habituels, produisent différentes espèces de folies. C'est l'ignorance de l'esprit sur ce qui est possible ou non qui, en lui faisant poursuivre des choses imaginaires, peut produire la folie caractérisée par les idées fixes; c'est la recherche démesurée de certains biens, l'application excessive de certaines facultés qui, lorsque, malgré tous les efforts, le but se trouve

manqué, provoquent subitement la folie, ou encore c'est le relâchement des facultés intellectuelles et particulièrement de la force de la volonté, qui, en faisant de l'homme le jouet de toutes les impressions, lui fait perdre la conscience de soi même, la raison. Les égaremens de l'esprit dans les idées ou dans l'activité sont des états maladifs et les causes générales de la folie, qui néanmoins n'en est pas toujours la suite. Personne de nous, je pense, ne peut se glorifier d'être dans un état parfait de santé, en accord complet avec le vrai et le bien, et dans la jouissance harmonique de toutes ses facultés; nos esprits sont tous plus ou moins malades en proportion de leurs défauts intellectuels et moraux, et nous portons ainsi le germe de plus profondes altérations en nous; mais cette maladie, qui nous atteint tous et qui ne nous quittera pas tant que nous ne nous serons pas élevés à un état d'harmonie au-dedans de nous et avec le monde entier, n'est pas la maladie de l'esprit proprement dite, qui ne se laisse pas déterminer d'une manière absolue, mais seulement *relativement* à la manière ordinaire de voir et d'agir des hommes. Il se peut que la généralité des hommes soit, sur un point quelconque, en erreur, et que celui, qui établit et poursuit une opinion toute opposée, ait raison. Néanmoins, tant qu'on n'aura pas trouvé le *criterium* absolu pour discerner le vrai et le faux, il n'y a pas d'autre moyen de distinguer l'esprit sain de l'esprit malade qu'en s'en rapportant au sens commun des hommes dans les choses sur lesquelles le sens commun peut raison-

nablement avoir une opinion. Mais, les cas où l'esprit seul est malade sans qu'il y ait altération dans les fonctions du corps, sont rares, et présentent ordinairement trop peu de danger pour la société, pour envoyer ceux qui en sont atteints dans une maison d'aliénés. La folie est, pour la plupart du temps, une maladie tout à la fois de l'esprit et du corps, soit que la première cause s'en trouve dans l'un ou dans l'autre, et c'est ce genre de folie que nous avons particulièrement à considérer.

Nous avons d'abord à déterminer la cause générale et directe de l'aliénation mentale, pour connaître la raison commune de tous les genres particuliers dans lesquels elle se divise; en second lieu, nous déterminerons les causes spéciales pour ces différentes espèces.

La folie, pour nous servir de ce mot comme nom générique, se manifeste pendant la veille par des actes extraordinaires, soit intellectuels, soit corporels, qui ne sont pas en accord avec la manière ordinaire d'agir. J'ai dit avec intention que l'aliéné agit de cette manière pendant *la veille*, car si ces actes se passaient dans le sommeil, nous n'appellerions pas fou celui qui en serait l'auteur, puisque, dans le sommeil, nous faisons souvent des combinaisons comme si nous avions perdu la raison. La folie est donc un état anormal de la veille, et pour bien pénétrer dans la nature de cette maladie, il faut considérer brièvement l'état de la santé tel qu'il existe dans la veille du corps et de l'esprit. En vous renvoyant, pour l'exposition plus détaillée de ce sujet, à la détermination et description que

j'en ai donnée dans la leçon précédente, je me borne ici à vous rappeler que l'état sain de la veille est caractérisé, dans l'esprit et le corps, par l'enchaînement de toutes les facultés et fonctions se rapportant l'une à l'autre, par la détermination réciproque des facultés de la volonté, de l'intelligence et du sentiment dans l'esprit, par la liaison du système nerveux, musculaire et intestinal dans le corps, et par l'union intime de l'esprit et du corps dans laquelle le corps obéit pour tous les actes externes aux impulsions de l'esprit. Vous savez que le contraire a lieu dans le sommeil, où l'isolement prédomine, où chaque faculté, chaque fonction, chaque organe paraît s'animer d'une vie propre en rompant le lien qui existe entre tous, et en s'exerçant dans une activité isolée, où il n'y a plus de subordination pour aucune partie, et où le corps entier s'est soustrait au pouvoir de l'esprit. Vous connaissez les résultats que cette anarchie produit dans la vie intellectuelle, l'incohérence entre les pensées et les images de l'imagination produites par les lois involontaires de l'association des idées, et en même temps la vivacité de ces images internes qui fait croire l'esprit à leur réalité d'autant plus facilement que son activité propre et sa puissance sur le corps se trouvent affaiblie, tous phénomènes qui sont les effets naturels du sommeil. Maintenant supposez qu'un homme endormi, mais conservant la faculté de locomotion et ayant les yeux ouverts, se déterminât dans la vie extérieure d'après ces idées et images internes, incohérentes, cet homme serait certainement appelé fou, et con-

sidéré comme dans une démence totale, si les désordres du sommeil se manifestaient complétement au dehors. Les phénomènes du sommeil et de la folie sont ainsi au fond les mêmes; il faut donc que la cause en soit identique. En effet quand on considère les différens genres de folies, à commencer par les idées fixes et la mélancolie jusqu'à la démence complète, on trouve toujours que c'est par suite de l'affaiblissement du lien entre les facultés intellectuelles et entre les fonctions et organes du corps, ou par une transposition des rapports de l'esprit et du corps, mettant le corps dans une indépendance plus ou moins grande, que l'une ou l'autre espèce de folies se manifeste. Tantôt c'est l'imagination de l'esprit qui, après avoir été appliqué long-temps à un seul et même objet, commence par produire toujours la même image, qui, lorsque la faculté de la volonté est devenue trop faible pour la dissiper, devient ce qu'on appelle une idée fixe; tantôt c'est un organe particulier, l'œil, l'oreille, etc., qui, dans une activité prédominante, produit spontanément, avec l'aide de l'imagination sensible du corps, des images, des sons, qui ne correspondent à aucun objet extérieur. Quand les facultés de l'esprit sont dans une activité régulière, il s'apercevra peu à peu de l'erreur de ces sensations; il ne sera que dans un état d'hallucination qu'il parviendra à dissiper après peu de temps, mais si les facultés intellectuelles sont affaiblies et désordonnées, l'esprit regardera ces visions comme de la réalité, il se verra entouré de personnes, il croira

qu'elles lui parlent, et il agira et répondra comme son état intellectuel le permet, c'est-à-dire comme un homme qui, quant à son esprit, est dans un état analogue à celui du sommeil. Cet état est capable de différens degrés ; il se peut que ces intuitions internes ne se rapportent qu'à un seul objet, ou à une classe d'objets, et la folie est alors une monomanie ; l'aliéné poursuit encore un but qui donne une certaine unité à ses actes ; mais il se peut aussi que le relâchement du lien entre ces facultés intellectuelles soit complet, et que l'esprit se fasse, par sa volonté seulement, l'exécuteur de toutes les idées et imaginations qui surgissent involontairement en lui ; alors le délire sera complet, général. Enfin quand le lien même, qui existe entre l'esprit et le corps comme êtres distincts, se trouve relâché à un tel point que l'un paraît être aliéné de l'autre, nous voyons se produire d'un côté la *catalepsie*, quand le corps devient extérieurement impassible n'étant plus mû par aucune volonté, d'un autre côté *l'épilepsie*, quand la détermination propre et toutes les forces du corps acquièrent une prédominance démesurée sur la volonté de l'esprit qui paraît s'effacer entièrement en laissant un champ libre à tous les mouvemens désordonnés du corps. Ces deux cas n'appartiennent pas à la folie proprement dite, quoiqu'ils expriment la plus haute aliénation possible de l'esprit et du corps dans le vrai sens du mot ; on ne les compte pas parmi les phénomènes de la folie, parce que les facultés de l'esprit ne sont pas affectées dans cet état, puisque l'esprit

paraît s'être entièrement retiré du corps, mais aussitôt que cette aliénation n'est pas complète, que certains systèmes du corps seulement sont isolés de l'esprit; par exemple, si la sensibilité, quand le système nerveux s'est détaché du lien de l'esprit, qui alors ne domine plus que la fonction du mouvement par le système musculaire, nous verrons se produire une espèce singulière de folie, où l'esprit, ne sentant plus le corps, agira et parlera comme s'il ne l'avait plus (1), et l'homme paraîtra fou, quoique la cause de la folie se trouve principalement dans le corps.

(1) Un exemple curieux de ce genre est raconté par M. Foville dans l'article *folie* du Dictionnaire des Sciences médicales. « J'ai sous les yeux, dit l'auteur, un homme qui se croit mort depuis la bataille d'Austerlitz, à laquelle il a assisté et reçu une blessure grave. Son délire est fondé sur ce qu'il ne reconnaît plus, ne sent plus son corps; lorsqu'on lui demande des nouvelles de sa santé, il a coutume de répondre: «Vous demandez comment va le père Lambert, mais le père Lambert n'y est plus; il a été emporté d'un boulet de canon à la bataille d'Austerlitz. Ce que vous voyez là, n'est pas lui, c'est une machine, *qu'ils* ont faite à sa ressemblance et qui est bien mal, faites-en donc une autre.» Jamais, en parlant de lui-même, il ne dit moi, mais *cela*. Cet homme est plusieurs fois tombé dans un état complet d'immobilité et d'insensibilité qui durait plusieurs jours. Les sinapismes, les vésicatoires appliqués contre ces accidens n'ont jamais déterminé le moindre signe de douleur; souvent il a refusé de manger, disant que *ça* n'en avait pas besoin, que d'ailleurs *ça* n'avait plus de ventre.

J'ai souvent exploré la sensibilité de la peau chez cet homme, je lui ai pincé les bras, les jambes sans qu'il manifestât la moindre douleur. Pour être plus certain qu'il ne la dissimulait pas, je l'ai fait vivement piquer par derrière, tandis que je lui parlais, il ne s'en est pas aperçu.

Cet homme n'offre-t-il pas un exemple bien remarquable du délire le plus étrange, influencé manifestement par l'absence de sensibilité de la peau, absence ou modification marquée de la sensibilité viscérale.

Dans tous les cas que je viens d'indiquer, nous voyons que la cause de la folie consiste dans la solution du rapport harmonique entre les facultés et fonctions de l'esprit et du corps, et dans le relâchement du lien qui existe entre ces deux êtres, produit par une activité excessive de l'un, correspondante à une grande passivité de l'autre. C'est enfin le *principe de l'isolement complet ou partiel, substitué à celui de l'harmonie et de la subordination de toutes les parties,* qui est la cause de tous les genres de la folie; et comme nous avons vu que c'est ce même principe qui détermine l'état du sommeil et le phénomène du rêve, nous pourrons aussi définir la folie comme un *rêve habituel fait dans la veille*, en remarquant seulement que dans la folie le principe se trouve souvent réalisé à un plus haut degré.

Après avoir trouvé la cause générale de la folie, nous pouvons en déterminer les différentes espèces en appliquant aux divers rapports de l'esprit et du corps et de leurs facultés le principe que nous avons reconnu comme la raison de cette maladie.

Il y a deux genres principaux de folie selon qu'elle se fonde ou sur une altération des facultés de l'esprit en se bornant aussi plus ou moins à la vie de l'esprit, ou sur une altération des fonctions et organes du corps réagissant sur la vie intellectuelle, et par conséquent sur une altération plus ou moins grande des rapports mêmes qui existent entre l'esprit et le corps. Plusieurs psychologues en Allemagne ont appelé le premier genre de

folie *maladie d'esprit*, et le second *maladie d'ame*, en désignant par l'ame l'esprit même en tant qu'il est en rapport avec le corps, et qu'il peut être affecté par lui. Nous ne pouvons pas adopter ces dénominations, parce que notre recherche nous a fait distinguer l'esprit et le corps, comme deux êtres particuliers, étant doués chacun de facultés d'ame. Ce n'est pas l'esprit qui anime le corps dans ses fonctions, qui l'organise et le fait croître, c'est un principe animique propre au corps, qui est la cause principale de sa vie. Par cette raison, il ne convient pas de parler de maladies d'ame, pour ne pas confondre ici ce que nous avons eu soin de distinguer.

La folie qui a sa cause et son siége principal dans *l'esprit* est caractérisée par une direction exclusive donnée à une des facultés intellectuelles, ou par l'affaiblissement extrême du lien entre les facultés, de manière que chacune s'abandonne à sa propre impulsion. Dans l'un et l'autre cas, l'esprit perd ce qu'on appelle la *raison*, c'est-à-dire la faculté de saisir l'unité, le lien, l'ordre et l'harmonie dans les choses; car, quand l'ordre intérieur, dans les facultés, est lésé, l'esprit est incapable de reconnaître l'ordre et l'unité au dehors. C'est donc l'incohérence dans les facultés et leur direction, qui est la cause de la perte de la raison et du sens commun, c'est-à-dire de ce *sens d'ensemble* qui saisit ce qu'il y a de commun dans les choses, et rapporte à l'unité la variété des phénomènes qu'il aperçoit. Le *délire*, comme on appelle en général la folie de l'esprit, peut être partiel

ou total, selon que l'esprit a donné à une de ses facultés une direction fausse ou démesurée vers certains objets que la vivacité de l'impression et la violence du désir ont comme fixé dans l'esprit qui les regarde, pour ainsi dire, comme chose jugée, et ne veut pas y revenir; ou selon qu'il y a désordre entre toutes les facultés et toutes leurs directions. Dans le premier cas, l'esprit peut conserver la raison dans le jugement de toutes les choses qui ne se lient pas immédiatement avec l'objet du délire partiel. Ce délire partiel peut résulter de chacune des trois facultés fondamentales de l'esprit: de l'*intelligence*, du *sentiment* et de la *volonté*. Quand il est un produit de la fausse direction de l'intelligence, il est constitué par ce qu'on appelle les idées fixes qui sont des idées *arrêtées* sur lesquelles on ne veut pas revenir. Mais le délire peut aussi être causé par une direction excessive donnée à un *sentiment*, par exemple à l'amour; alors ce sentiment, en s'emparant d'une manière irrésistible de l'esprit, maîtrise toutes les autres affections, et entraîne aussi l'intelligence et la volonté, de sorte que l'esprit rapporte tout à ce sentiment, en teint pour ainsi dire tous les objets qu'il aperçoit. Quand le délire a sa cause dans la *volonté*, l'homme a arrêté inébranlablement un but qu'il poursuit de tous ses efforts, ou, ce qui est le cas ordinaire, la véhémence avec laquelle il l'a embrassé à un moment donné ayant détruit l'ordre dans ses facultés, lui fait croire qu'il l'a déjà atteint, et il se conduit alors comme un homme qui est dans l'état qu'il avait désiré; il sera riche, prince; il parlera rai-

sonnablement sur les choses de la vie, excepté sur celles qui se lient à son état. Les différens genres de délire partiel sont compris sous la dénomination commune de *monomanie*.

Le délire total ou général embrasse toutes les facultés en même temps, qui sont alors en incohérence entre elles-mêmes et dans toutes leurs directions. C'est au rêve le plus désordonné, que l'aliéné se trouve alors en proie pendant la veille; toute unité, tout lien est rompu; son activité propre est affaiblie, il n'obéit plus qu'aux idées qui surgissent involontairement en lui par la mémoire et l'imagination.

Toutes ces maladies de l'esprit peuvent exister sans qu'il y ait une lésion visible dans les fonctions du corps et particulièrement du cerveau. Cependant la liaison intime qui existe entre l'esprit et le corps, doit nous faire croire que les organes centraux du corps, comme le cerveau et le cœur, sont aussi affectés à la longue par l'état habituel d'ame qui se manifeste dans le délire partiel et général. Si, jusqu'à présent, on a rarement reconnu de telles lésions, il faut plutôt croire qu'elles sont délicates, et qu'elles se rapportent plutôt au lien *sympathique* qui existe entre les parties de ces organes, que de nier leur existence (1); mais la

(1) Il est cependant remarquable qu'on a trouvé quelquefois le cerveau presque entièrement détruit chez des hommes qui, jusqu'au dernier moment, avaient conservé leur raison. *Ennemoser*, dans son écrit sur l'influence réciproque de l'esprit et du corps (ueber die, etc.), suivi de considérations anthropologiques sur l'assassin Moll. Bonn, 1825, dit : « Encore d'après une expérience récente, publiée par *Hu*-

doctrine phrénologique, par laquelle on a voulu expliquer les différentes espèces de folie, ne se trouve pas confirmée par les expériences qu'on a faites; et la raison est la même qui parle contre ce système entier; c'est qu'il ne peut pas constater extérieurement l'existence des facultés *fondamentales* de l'intelligence, du sentiment et de la volonté, et du *lien* qui existe entre elles; et comme la *rupture de ce lien* produit la folie, l'effet échappe avec la cause à l'observation phrénologique (1).

leland, on trouva à l'ouverture le crâne comme une boîte vide sans cerveau chez un homme qui, jusqu'au dernier jour de sa vie, avait conservé sa conscience. » Neumann, dans son ouvrage: « Maladies de l'esprit, 1822, » tout en insistant sur les conditions organiques de tout exercice de l'intelligence, avoue cependant, « qu'on trouve quelquefois le cerveau détruit à un haut degré, malade et même lésé par des corps étrangers, sans qu'aucune trace de désordres intellectuels se soit manifestée dans la vie, quoique l'altération existât déjà long-temps avant la mort; et que d'autres fois on ne trouva dans le cerveau d'hommes évidemment malades d'esprit aucune altération. » Si on constate des faits de ce genre en plus grand nombre et avec soin, il faudra au moins abandonner l'opinion de la *nécessité* du concours du cerveau aux actes de l'esprit.

(1) L'auteur de l'article folie dans le Dictionnaire des Sciences médicales, dit l. c. : L'observation impartiale des aliénés ne donne pas une réponse favorable à ces propositions (de la phrénologie). Il est certain que le même délire partiel, chez plusieurs malades correspond souvent à des formes opposées de la même partie du crâne. Parmi les fous religieux, j'en pourrais montrer dont la forme supérieure et moyenne du crâne offre un développement remarquable, tandis que chez d'autres la même partie est au-dessous du développement moyen; les rois, les empereurs, les princes sont loin d'offrir généralement un développement marqué des régions correspondantes dans le système, aux organes de l'ambition, de la domination, de la vanité; ils sont quelquefois inférieurs aux malheureux qui passent toute la journée à balayer les cours, etc. Il est vrai que, s'il existe des organes distincts pour chaque faculté, chaque penchant, il n'est pas

Le second genre de folie est celui où la cause primitive se trouve dans le corps qui, quant à l'une ou l'autre de ses parties, est dans un état anormal qui altère plus ou moins le rapport par lequel il est uni à l'esprit. Comme il y a dans le corps trois systèmes correspondans, dans leurs leurs fonctions, aux trois facultés de l'esprit par lesquelles le corps est lié à l'esprit : le système nerveux avec la fonction de la sensibilité, le système musculaire avec la fonction du mouvement, et le système des intestins comme organe des affections, la folie, qui a sa cause dans le corps, présente une triple division selon qu'elle se fonde sur l'altération de l'un ou l'autre de ces systèmes organiques.

La première espèce est celle produite par l'altération du système nerveux et de ce qu'on appelle sa *sensibilité*. Vous savez que nous devons enten-

nécessaire que leur développement offre rien d'extraordinaire, pour que l'irritation, l'inflammation forcent leur activité et déterminent des phénomènes saillans; mais je puis dire par anticipation, qu'on trouve quelquefois dans les cas de délire partiel des lésions aussi étendues que dans ceux de délire général; enfin, on voit des délires partiels qui ne peuvent résider dans l'exercice régulier ou irrégulier d'aucune faculté fondamentale? A la lésion de quelle faculté fondamentale correspond le délire d'un homme qui se croit changé en femme et *vice versa;* d'un homme ou d'une femme qui changé en chien, en prend les habitudes, aboie comme lui, marche à quatre pattes, mord, etc.? Qu'on n'aille pas croire, d'après l'opinion que j'énonce, que l'observation attentive des formes du crâne ne soit pas utile chez les aliénés; non sans doute : un crâne régulièrement développé, d'un volume raisonnable doit, toutes choses égales d'ailleurs, faire porter un tout autre jugement sur l'issue possible de la maladie qu'un crâne étroit, difforme; ce que j'ai dit ne s'applique qu'aux formes particulières et locales qu'on a dit correspondre aux siéges des facultés fondamentales, exclusivement ou principalement altérées chez les aliénés.

dre par ce mot, d'après la doctrine que j'ai développée sur les facultés animiques du corps, les facultés qu'il possède, comme l'imagination et l'instinct, aussi bien que la sensibilité générale et les sensations particulières. C'est dans l'espèce de folie surtout, dont nous nous occupons dans ce moment, que l'imagination organique se montre dans toute sa force naturelle. Car c'est elle qui présente aux yeux de l'esprit des images qui l'obsèdent et le rendent fou, quand il est lui-même trop faible pour en reconnaître la non-réalité. L'activité de cette imagination se manifeste quand le système nerveux est fortement excité. *L'enivrement* est le *premier* degré de cette excitation; les images intérieures se succèdent alors si vite que l'esprit a de la difficulté à les saisir et à les bien apercevoir, et, n'étant pas habitué à une telle vivacité, il ne sait pas y opposer une force proportionnée, et commence à obéir à ces imaginations internes et à les exprimer par la parole dans la même incohérence dans laquelle elles se présentent. Très souvent l'homme enivré a la conscience qu'il déraisonne, et cependant sa volonté d'esprit est si faible qu'elle se prête à l'articulation de tous les sons par lesquels il exprime ce que l'imagination désordonnée lui représente. Et comme la surexcitation du système nerveux altère le lien qui l'unit au système musculaire, l'homme enivré perd aussi la faculté du mouvement, sa langue commence à balbutier, et ses pieds ne le supportent plus. Le *second* degré de cette excitation du cerveau est produit par la *fièvre* nerveuse, qui

produit déjà un véritable délire momentané. Enfin, le *dernier* degré est l'état habituel de la folie où l'esprit même, par la continuation de l'excitation cérébrale, a été dérangé dans ses facultés au point de prendre pour de la réalité les images internes et les fausses sensations produites par les organes mêmes sans la présence d'objets correspondans. L'aliéné voit alors des personnes et des objets, entend des sons, des paroles, éprouve des sensations d'odeurs et de tact de choses qui n'existent pas en réalité. Ces sensations, qu'on nomme *hallucinations*, quand l'esprit sain les reconnaît comme fausses, peuvent se produire sans une altération visible des organes affectés à les recevoir dans l'état normal; ce qui montre que l'altération porte ici principalement sur une faculté d'ame que nous avons reconnue au corps, mais qui ne se laisse pas indiquer matériellement. Dans d'autres cas, il y a une véritable altération des organes, et les sensations cessent aussitôt qu'on parvient à en suspendre l'activité. Quand on ferme alors l'œil ou l'oreille au malade, les visions et les bruits cessent, et quelquefois on voit les aliénés se boucher eux-mêmes les yeux et les oreilles, les narines, pour jouir de quelque tranquillité. Enfin, le système nerveux peut être tellement altéré que le lien même qui unit le corps à l'esprit soit partiellement détruit, et alors nous remarquons les divers phénomènes de l'insensibilité qui peut être plus ou moins générale. Cependant cette insensibilité existe seulement relativement à l'esprit, qui n'est plus lié avec la partie du corps

devenue insensible; mais on ne saurait pas admettre que cette insensibilité existe pour le corps même, tant que les nerfs particuliers des organes sont encore en communication avec l'organe central; seulement les douleurs du corps ne se communiquent plus à l'esprit, qui, par conséquent, ne les exprime pas par le langage.

La seconde espèce de folie fondée dans l'organisme du corps est celle qui naît d'une altération du système intestinal, correspondant à la faculté de sentiment et d'affection de l'esprit. Ce n'est pas l'altération des intestins qui produit directement la folie, il faut qu'elle rencontre dans l'esprit un affaiblissement des facultés, et que l'esprit, au lieu d'en détourner son attention, l'y fixe au contraire, pour que la folie qu'on appelle alors l'*hypocondrie* en soit la suite. L'hypocondre absorbé par les réflexions qu'il fait sans connaissance et sans jugement sur sa maladie intérieure, finit par se former les plus singulières idées par rapport à sa maladie; il prétend que des corps étrangers, des bêtes, ou même le diable, sont dans son corps, et croit voir dans la plupart des objets qu'il rencontre, des dangers pour sa vie. L'hypocondrie passe souvent en *mélançolie*, et le malade étend alors ses idées de tristesse et de malheurs à tout ce qui le touche, et on a vu plusieurs fois les mélancoliques commettre des assassinats sur des personnes chéries, pour les délivrer du malheur de la vie. La mélancolie naît cependant aussi des idées fixes et est une des espèces de monomanie. Mais c'est d'une maladie intestinale d'un côté, et d'une affec-

tion violente éprouvée par l'esprit, que résulte souvent la *manie* qui se manifeste toujours par un désir violent de nuire à d'autres personnes sans motif quelconque. Une fureur excessive s'empare du malade, et le porte à des actes atroces. Pour la plupart du temps, la manie est associée à un délire de l'esprit; cependant il paraît prouvé par plusieurs exemples, que des attaques de manie peuvent survenir pendant que l'esprit conserve sa raison, mais sans qu'il puisse résister aux actes auxquels il est porté par la fureur de la manie (1). Cette espèce de manie a beaucoup d'analogie avec les convulsions et mouvemens produits sans la volonté de l'esprit dans la maladie appelée épilepsie. L'une de ces maladies a sa cause dans le système intestinal, l'autre dans le système musculaire. Comme une maladie intestinale qui produit aussi des désordres dans l'esprit, il faut encore citer l'*hystérie* chez les femmes, qui fait également naître les idées et les désirs les plus étranges.

La troisième espèce de folie est celle fondée sur l'altération des rapports du système musculaire avec les autres systèmes; à cette maladie organique correspond dans l'esprit l'altération du rapport de la *volonté* avec les autres facultés qui, par le relâchement de la première, perdent toute

(1) M. *Pinel*, dans son célèbre ouvrage, a le premier signalé cette espèce de manie appelée par lui *manie sans délire*. Une longue controverse a eu lieu en Allemagne sur cette question très importante pour le droit pénal, mais plusieurs exemples bien constatés paraissent confirmer la distinction de M. Pinel, qui est aussi adoptée par la plupart des criminalistes.

énergie. L'état d'esprit qui résulte de cet affaiblissement du lien formé par la volonté, est la folie particulière qu'on appelle *démence*, entre toutes, la plus incurable. Les autres espèces de folie, quand elles deviennent incurables, se transforment souvent en celle-ci d'une manière partielle ou générale. Une paralysie s'empare alors des membres du corps, et, d'un autre côté, l'activité de l'esprit paraît être également déliée dans toutes ses parties; à l'incohérence des idées, se joint la perte de toute énergie. Si, dans l'état de monomanie et de manie, il se manifeste souvent une forte volonté et des désirs violens, l'homme à l'état de démence paraît être dépourvu de toute volonté, de tout désir : son attention et son activité ne sont plus fixées sur rien, et tout annonce que la mort seule peut mettre un terme à la maladie.

Telles sont les différentes espèces de folie fondées sur l'altération du rapport d'unité et d'harmonie qui doit exister entre l'esprit et le corps et leurs fonctions. La folie, produite par le même principe qui détermine le sommeil et le rêve, présente aussi tous les phénomènes secondaires qui se manifestent dans ces états; de même que l'homme, en rêvant, s'imagine se trouver dans différentes positions sociales, qu'il prend toutes les créations de son imagination pour des réalités, et dispose souvent dans des songes qui ont quelque suite, avec beaucoup d'art, différens personnages qu'il fait parler d'après leur caractère supposé; de même, le fou exécute quelquefois des drames sem-

blables en se revêtant tour à tour d'une personnalité différente. Ce phénomène ne doit pas plus frapper que celui du sommeil, ou que celui du poète même, qui s'oublie dans le caractère des personnes qu'il crée dans son imagination. La folie se termine généralement par l'oubli dans lequel le malade se trouve par rapport à ce qu'il a fait dans cet état. Il sait qu'il a été dans un état anormal, et cette conscience est même un signe de sa guérison; mais il ne se rappelle pas les actes particuliers qu'il a accomplis : il croit avoir fait un rêve dont il ne lui reste pas un souvenir distinct. C'est ainsi que nous reconnaissons, dans tous les phénomènes principaux, l'identité du principe qui détermine le sommeil, et qui, dans sa coexistence avec à la veille, produit la folie. Le symptôme commun à toutes les espèces de folie, l'insomnie opiniâtre qui résiste à tous les moyens ordinaires de la médecine, et qui est porté à un tel degré que les malades passent des mois entiers, des années même, d'après quelques expériences, sans dormir, s'explique encore par le principe que nous avons établi. Si la folie est réellement un sommeil et un rêve pendant la veille, il est évident que les aliénés peuvent se passer du sommeil, puisqu'ils en jouissent déjà par la nature de leur état, et cette insomnie est d'autant plus opiniâtre et plus continue, que le délire est général, c'est-à-dire plus il se rapproche de l'état du sommeil parfait.

Le traitement de la folie, dont nous ne nous occuperons pas ici en détail, découle nécessairement du principe que nous avons posé. Comme le but

du traitement consiste à rétablir l'état d'harmonie et de coordination de toutes les parties troublées par la folie, il faut employer pour l'esprit, comme pour le corps, quand celui-ci a été affecté, les moyens qui sont capables de détruire l'excitation de l'une des facultés ou fonctions, de remettre en vigueur les autres devenues trop faibles, et rétablir ainsi l'équilibre de la santé. Un travail régulier, pour le corps et pour l'esprit, est considéré avec raison comme un des remèdes les plus salutaires. Quant à l'esprit, l'aliéné doit être traité comme un homme imbu de préjugés. Les erreurs ne doivent pas être attaquées directement, mais par une voie détournée. Il faut lui faire comprendre des vérités qui se rattachent à son erreur, et une fois que l'aliéné s'est bien convaincu de la justesse de ces idées intermédiaires mises à sa portée, il manque rarement d'en tirer lui-même une conclusion pour les fausses idées qui constituent sa folie.

Nous terminons par cette courte exposition des causes de la folie, notre recherche sur les rapports de l'esprit et du corps, dans laquelle nous avons aussi traité méthodiquement toutes les questions qui se rattachent au problème si souvent agité de l'influence du physique sur le moral de l'homme. Si vous jetez maintenant un coup d'œil sur la route que nous avons parcourue dans notre travail, vous reconnaîtrez qu'il y a un enchaînement méthodique entre les matières et les idées que nous avons exposées. Voulant acquérir une connaissance générale de l'homme, nous ne nous sommes pas engagé immédiatement dans des questions particu-

lières, en retrécissant tout d'abord notre point de vue; au contraire, nous avons considéré d'abord l'homme dans son être entier et dans ses rapports généraux avec le monde, nous avons déterminé la position qu'il occupe dans la nature parmi tous les êtres vivans, et pour nous préserver dans ces considérations des principes d'une physique atomistique, et d'une physiologie matérialiste, qui seraient devenues les plus grandes entraves dans la suite de notre travail, et qui ont fait échouer presque toutes les tentatives qu'on a faites pour résoudre le problème des rapports du physique et du moral, nous avons pris soin de développer philosophiquement les premiers principes naturels, de substituer à la théorie atomistique la théorie dynamique, seule conforme à l'expérience, et de détruire ainsi par le fond tout matérialisme sous quelque forme qu'il se présente. La vue plus élevée à laquelle nous sommes arrivés de cette manière sur la Nature en général, nous a permis de jeter un regard plus profond dans l'organisation intérieure de sa vie, sur la succession ascendante des êtres, et sur la position centrale de l'homme qui est le résumé harmonique de toute la création. Après avoir considéré l'homme dans ses rapports généraux avec l'univers, nous avons commencé à l'étudier en lui-même, à déterminer la différence qui existe entre l'esprit et le corps, et l'influence qu'ils exercent réciproquement l'un sur l'autre. C'est dans cette recherche, basée sur une rigoureuse observation, que nous avons établi les principes fondamentaux sur la vie de l'esprit et du corps, qui nous

ont ultérieurement guidé dans tout notre travail. La question du spiritualisme et du matérialisme se présentait ici dans sa source, et nous lui avons donné une solution, qui, pour le moins, a eu le grand avantage de faire comprendre des faits très importans que d'autres théories n'avaient pas pu expliquer. C'est surtout la conception d'un principe animique du corps, distinct encore de l'esprit, et démontré rigoureusement, qui, en détruisant le matérialisme ordinaire, même par rapport au corps et en rapprochant celui-ci, dans son principe de vie, de l'esprit, nous a fait mieux comprendre la liaison intime qui existe entre ces deux êtres. Après avoir déterminé les rapports *constans* et permanens entre l'esprit et le corps, et le parallélisme qui se manifeste dans leurs facultés et fonctions respectives, nous avons considéré les rapports *périodiques* qui constituent l'état de veille et de sommeil. Nous avons rapporté ces deux états à un changement de lien entre l'esprit et le corps, déterminé par une direction opposée de leurs facultés qui est commandée par les principes généraux de la vie. En abordant, enfin, la recherche des états *anormaux* et maladifs, nous avons vu que les mêmes principes qui avaient déterminé les rapports normaux et périodiques se manifestaient ici également, mais dans une transposition qui avait seule besoin d'une explication. Les deux principaux états anormaux que nous avons considérés, le somnambulisme et la folie, se montraient comme les deux extrêmes de cette transposition, de manière que l'un pouvait être déterminé comme

étant une veille intérieure pendant le sommeil, et l'autre comme un rêve fait pendant la veille. C'est de cette manière que toutes les questions, traitées par nous, sont liées l'une à l'autre, et que les solutions que nous leur avons données reposent sur des principes analogues qui ont donné à notre doctrine l'unité et la simplicité qui en facilitent l'intelligence, et qui pourraient même être des signes de sa vérité.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES MATIERES,

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

—

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

